مركز البحوث الإسلامية
إستانبول

لُبابُ الكَلامِ

أو

كِتابُ تَصْحِيحِ الاعْتِقادِ في أُصُولِ الدِّينِ

عَلاءُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بنُ عَبْدِ الحَمِيدِ السَّمَرْقَنْدِيّ الأسْمَنْدِيّ
(ت. ٥٥٢هـ / ١١٥٧م [؟])

تحقيقُ وتعليقُ
محمد سعيد أوزروارلي

نشريات وقف الديانة التركي



مشروع العصور المتقدمة من الحضارة الإسلامية

منسّق المشروع: الأستاذ المشارك محمد سُعَادْ مَرْتْ أُوغْلُو

إنّ إمكانية القيام بدراسات عميقة وجادّة في مجال البحوث الإسلامية مرتبطة قبل كل شيء بدراسة التراث القديم دراسة علمية دقيقة. ومع ذلك فإنّ قسمًا كبيرًا من المخطوطات -التي تعد بالملايين- في العالم الإسلامي لم يُحقَّق بعدُ، ولم يُنشر نشرًا علميًا يتيح للباحثين الاستفادة منه بشكل مريح وآمن. إنّ حركة النشر -المكثفة نسبيًا- التي قامت في السنوات الأخيرة للمؤلفات في مجالات اللغة والأدب والتاريخ أمر مفرح. لكننا في القرن الأخير وخاصة في مجال العلوم الإسلامية نلمس حاجة ماسة لنشر المؤلفات سيما المتعلقة منها بالفقه الحنفي والشافعي والمؤلفات التي تدخل تحت نطاق العلوم العقلية، حيث إنّ قسمًا مهمًا من المؤلفات الأساسية في هذا المجال لم يُنشر نشرًا علميًا بعد.

وقد قام مركز البحوث الإسلامية (إسام/İSAM) بـ"مشروع العصور المتقدمة من الحضارة الإسلامية". وفي هذا المشروع سوف يتم التركيز على الفترة التي تمتد حتى القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي من التاريخ الإسلامي. وسيتكامل مع مشروع مركز البحوث الإسلامية المسمى "مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية" والذي يركز على الفترة اللاحقة لهذه الفترة.

إن مشروع العصور المتقدمة من الحضارة الإسلامية يضمُّ بشكل خاص كلًا من علم الفقه والعلوم العقلية (الفكر الإسلامي، علم الكلام، تاريخ المذاهب إلخ...). هذه الفترة تمتد تقريبًا طيلة أربعة قرون: بين القرن الثاني والسادس الهجري، القرن الثامن والثاني عشر الميلادي (يشمل علاوة على فترة الحكم العباسي والسلجوقي كلًا من فترة حكم الدول المحلية مثل البويهيين، والسامانيين، والقره خانيين وغيرها من الدول)، أما جغرافيًا فيمتد على طول الخط الواصل بين بغداد وسمرقند، يعني مركز العالم الإسلامي في تلك الفترة والمناطق الشرقية المحاذية لها. من المنتظر أن تصدر فهارس، وتآليف، وتحقيقات، وتراجم كنِتاج لهذا المشروع.

الإله في فلسفة أبي البركات البغدادي (بالتركية)، طونا طوناگوز، ٢٠١٧.
التأويل في علم الكلام الماتريدي (بالتركية)، قِيلِيج آرسلان ماويل، ٢٠١٧.
التمهيد في بيان التوحيد، أبو شكور السالمي، تحقيق: عمر تركمان، ٢٠١٧.
المنهج الكلامي لأبي إسحاق الصفّار (بالتركية)، عبد الله دمير، ٢٠١٨.
الفكر الكلامي عند الإمام الأشعري (بالتركية)، حكمة ياغلي ماويل، ٢٠١٨.
صحيح البخاري (الجامع الصحيح) نسخة المكتبة السليمانية (طباعة طبق الأصل والدراسة)، ٢٠١٨.

مركز البحوث الإسلامية
إستانبول
سِلْسِلَةُ عيُونِ التُّرَاثِ الإسْلَامِيِّ
رقم ٤



عَلاءُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بنِ عَبْدِ الحَمِيدِ السَّمَرْقَنْدِيّ الأَسْمَنْدِيّ
(ت. ٥٥٢هـ / ١١٥٧م [؟])

تحقيق وتعليق
محمد سعيد أوزروارلي

الطبعة الثانية المنقحة

نَشْرِيَات وَقْف الدِّيَانَة التركي



نَشْرِيَات وَقْف الدِّيَانَة التركي
رقم النشر ٧١٧
نشريات إسام ١٨
سلسلة عيون التراث الإسلامي ٤

لباب الكلام
علاء الدين الأسمندي
تحقيق محمد سعيد أُوزْرْوَارْلِي

لقد تم إعداد كتاب لباب الكلام
بإشراف اللجنة العلمية للتحقيق
بـ **مركز البحوث الإسلامية** (İSAM) التابع لوقف الديانة التركي.



İcadiye- Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul
الهاتف: 0850 474 216 90+
yayin@isam.org.tr www.isam.org.tr

الإعداد للنشر أوقَانْ قَدير يِلْمازْ، مصطفى دَمِيرْآي
التصحيح محمد شاهين، عيسى قايا أَلْپْ، إسماعيل أَزْبِلْكِين
التصميم علي حيدر أُولُوصُويْ، مِيم أمين

تم إعداد هذه الطبعة
من قبل مركز البحوث الإسلامية (إسام / İSAM)
في إطار مشروع العصور المتقدمة من الحضارة الإسلامية.
منسق المشروع محمد سُعَادْ مَرْتْ أوغْلُو



تم طبع هذا الكتاب بقرار مجلس إدارة وقف الديانة التركي
رقم ١٢٠١/١ وتاريخ ٢٠٠٦/٢/٢٨.

الطبعة الأولى: إستانبول، ديسمبر ٢٠٠٥ [٢٠٠٦]م / ١٤٢٦هـ
الطبعة الثانية المنقحة: إستانبول، يوليو ٢٠١٩م / ١٤٤٠هـ
ISBN 978-605-7580-32-0

النشر والتوزيع
TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Ostim OSB Mahallesi, 1256 Cadde, No: 11
Yeni Mahalle / Ankara
الهاتف: 9131 354 312 90+ الفاكس: 9132 354 312 90+
bilgi@tdv.com.tr



الطباعة
Acar Basım ve Cilt San. Tic. A.Ş.
Beysan San. Sit. Birlik Cad. No: 26 Acar Binası
34524 Haramidere-Beylikdüzü / İstanbul
الهاتف: 1834 422 212 90+ الفاكس: 1804 422 212 90+

علاء الدين الأسمندي
لباب الكلام / علاء الدين الأسمندي؛ التحقيق: محمد سعيد أُوزْرْوَارْلِي. – الطبعة الثانية المنقحة – إستانبول: وقف الديانة التركي، ٢٠١٩.
٢٣١، ٨١ صفحة؛ ٢٤ سم. – (نشريات وقف الديانة التركي؛ ٧١٧. نشريات إسام؛ ١٨. سلسلة عيون التراث الإسلامي؛ ٤)
يحتوي على الفهارس والمصادر
ISBN 978-605-7580-32-0

إهداء:
إلى الأستاذ الدكتور بكر طوپال أوغلي
لاهتمامه بإحياء وتحقيق التراث الإسلامي...

فهرس محتويات الكتاب

الدراسة

علاء الدين الأسمندي وكتابه "لباب الكلام"

محمد سعيد أُوزَرْوَارْلِي

لباب الكلام

علاء الدين الأسمندي (ت. ٥٥٢هـ/ ١١٥٧م[؟])

الرموز والاختصارات

س	نسخة المكتبة السليمانية، قَرَه جَلَبي زادة (٣٤٧)
ع	نسخة المكتبة السليمانية، شهيد علي باشا (١٧٠٤)
+	إشارة إلى كلمة أو عبارة زائدة في النسخة
-	إشارة إلى كلمة أو عبارة ناقصة في النسخة
:	إشارة إلى الاختلاف بين النسخ في كلمة أو عبارة
[ ]	إشارة إلى ما أضافه المحقق على نص الكتاب

إلخ.	إلى آخره
ت.	توفي
ص	الصفحة
ظ	ظهر الورقة
م	الميلادي
و	وجه الورقة
هـ	الهجري

بمناسبة الطبعة الجديدة

إن كتاب **لباب الكلام**، المختصر الوجيز في العقيدة الماتريدية، لعلاء الدين الأسمندي (ت. ٥٥٢هـ/١١٥٧م) من علماء بلاد ما وراء النهر، المشهور في التراث العلمي غالبا بفقهه وإسهاماته في علم الخلاف قد سبق أن نشِر على يد محمد سعيد أوزَرْوَارْلِي محقَّقا على نسختين خطيتين. ولا شك أن آراء الأسمندي تؤكد لنا أن علم الكلام في بلاد ما وراء النهر لم يقتصر على القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين)، بل هو تراث ممتد، تنامى في أواخر القرن الخامس الهجري (الحادي العشر الميلادي)، وإن كانت فيه حلقات مفقودة.

وها نحن نصدر الكتاب في الطبعة الثانية مع إعادة النظر في قسميه العربي والتركي من الدراسة، ومع مراجعة شاملة للكتاب حسب قواعد الإملاء، في إطار "مشروع العصور المتقدمة من الحضارة الإسلامية" (٢-٦هـ/٨-١٢م) الذي أطلقه مركز البحوث الإسلامية (İSAM) التابع لوقف الديانة التركي بهدف عرض التراث الحضاري الإسلامي بأبعاده العلمية والفكرية. وجدِّد قسم المصادر والتصميمُ الداخلي للكتاب ليتوافق جزئيًّا مع أسس تحقيق النصوص لمركز البحوث الإسلامية (İSAM) خاصة في جانب الشكل. وبهذا تم إعطاء الكتاب هيئة مماثلة للكتب الأخرى التي نشرناها في إطار هذا المشروع.

في الطبعة الأولى ذكِر تاريخ الطبع سهوًا أنه عام ٢٠٠٥ وقد أبقي هذا التاريخ تجنّبًا للخلط في عملية الإحالة، مع ذكر تاريخ الطبع الصحيح ٢٠٠٦ بين قوسين معقوفين.

أتقدم بهذه المناسبة بجزيل الشكر لكل من ساهم في إصدار الطبعة الثانية للكتاب، وأخص بالذكر كلًّا من أُوقَان قدير يِلْماز، ومصطفى دَمِيرْآي اللذين أعدّا الكتاب للنشر، وعلي حيدر أُولُوصُويْ مصمم الكتاب، ومحمد شاهين المدقق الإملائي ومُراجِع القسم العربي من الدراسة.

الأستاذ المشارك محمد سُعَادْ مَرْت أُوغْلُو

رئيس هيئة التحرير في إسام (İSAM)

تقديم المحقق

علم الكلام هو علم يبحث عن المبادئ الاعتقادية للدين الإسلامي. فيمثل هذا العلم البعد الفكري للمباحث الاعتقادية في دائرة الإسلام. فمن هذا المنطلق نرى أنه ينبغي الوصول إلى التراث المتعلق بهذا العلم حتى يستطيع الباحث المعاصر فهم الموضوعات المتعلقة به ومكانته بين سائر العلوم. فلعل الدراسات العلمية في العالم الإسلامي اليوم تحتاج إلى تكثيف نشاطها في تحقيق مخطوطات هذا العلم لكي تستطيع نقل التراث التاريخي من آراء علماء علم الكلام إلى يومنا هذا.

ونعتقد أن إخراج الكتاب الذي بين أيدينا المنسوب إلى عالم ماتريدي، وهو علاء الدين الأسمندي (ت. ٥٥٢هـ/١١٥٧م[؟]) من علماء سمرقند إلى حيز الوجود خدمة جليلة نقدمها للعلماء والباحثين في هذا الميدان من ميادين علم الكلام وتراث المتكلمين.

ويسرني بهذه المناسبة أن أقدم شكري الخالص للأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلي، وذلك لاهتمامه البالغ أثناء تحقيقي للكتاب وحله بعض مشاكله. وأتقدم بكلمات تقدير وعرفان للأستاذ الدكتور إبراهيم داقوقي، والدكتور محمد آروتشي، والدكتور نصرالدين بول أللي، والدكتور شكري أوزن، والدكتور سهيل سابان، والدكتور أرطغرل بوينوقالين، وحليم جاليش، والسيدة فيروزة شكر، وذلك لبذلهم جهود بالغة لمعاونتي في مراحل مختلفة عند إعداد هذا الكتاب. كما أتوجه بالشكر والامتنان لرئيس مركز البحوث الإسلامية لوقف الديانة التركي، وهيئة الباحثين بالمركز، وذلك لتقديمهم

جميع التسهيلات اللازمة أثناء إعداد الكتاب، كما أقدم شكري الخالص لزوجتي الفاضلة وأولادي لصبرهم وتحملهم المصاعب التي سببتها لهم أثناء البحث والدراسة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد سعيد أُوزَرْوَارْلِي

إستانبول ٢٠٠٥م

الدراسة

علاء الدين الأسمندي وكتابه "لباب الكلام"

محمد سعيد أُوزَرْوَارْلِي

المكانة العلمية لسمرقند وما وراء النهر قبل الأسمندي

تعتبر سمرقند أحد المراكز العلمية التي أسّسها علماء الحنفية. فهي مدينة تقع جنوب وادي السُغْد (واسمه الآخر زرفشان) فيما وراء النهر وهي المنطقة الواقعة بين خراسان وآسيا الوسطى التي تمتد إلى حدود الصين. ارتبطت سمرقند بالهند وأفغانستان عن طريق مدينة بلخ، وبإيران والأناضول عن طريق مدينة مرو، ولهذا اعتبرت مركزًا مهما للاتصال الثقافي والتجاري.[1]

بعد تأسّس المذهب الحنفي في بغداد والكوفة، انتشر هذا المذهب في بلاد ما وراء النهر أيضا، وفي مركز تلك المنطقة أي سمرقند بشكل خاص. فقد كان علماء الحنفية في أنحاء سمرقند يهتمون بعلم الكلام إلى جانب علم الفقه وأصوله، وقدموا مؤلفات مهمة وقيمة تتعلق بمباحث هذا العلم.

لقد اهتم أبو حنيفة (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م)، إمام المذهب الحنفي بمسائل العقائد وأملى رسائل احتوت مواضيع علم الكلام،[2] كما يتضح ذلك في كتابه **الفقه الأكبر** والتي هي عبارة عن مجموعة الرسائل المتعلقة بمواضيع الاعتقاد المنسوبة إليه. غير أن المباحث الكلامية لم تكن في مقدمة اهتمامات علماء مذهبه في العراق من بعده، لأنهم كانوا يهتمون بأصول الفقه أكثر من علم الكلام.

ونجد أن علماء الحنفية في سمرقند وما وراء النهر قد أعلنوا بعد العصر الرابع الهجري أن أبا منصور الماتريدي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م) هو إمامهم في علم الكلام.

---

[1] **معجم البلدان** لياقوت الحموي، ٣/٢٧٩؛ مادة «سمرقند» في **دائرة المعارف الإسلامية** (بالإنجليزية)، ٨/ ١٠٣٣.

[2] جمعت آراء أبي حنيفة في العقيدة من رسائله في كتاب **الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة** لبياضي زادة، ونشر بتحقيق إلياس جلبي من قبل وقف كلية الإلهيات بجامعة مرمرة في إستانبول عام ١٩٩٦م.

ولكن مهما ارتبط اسم الماتريدية وآرائها باسم مؤسسها، فإنها في الواقع تمثل آراء معظم العلماء الأحناف فيما وراء النهر المعاصرين للإمام الماتريدي. وكما تبين من الدراسات فإن آراء الماتريدية في مجموعها لم تكن خطوة فردية لعالِم واحد، وإنما هي نتاج جهد مشترك لكثير من علماء المنطقة.[١]

وفي عصر الخليفة العباسي المأمون، تولى إسماعيل بن أحمد الساماني (ت. ٢٨٧ه/٩٠٠م) الإدارة في سمرقند، وكان من سلالة أسد بن سامان، وفي زمنه أصبحت سمرقند أحد أهم مراكز العلم. وهناك عدد كبير من العلماء المنتسبين إلى تلك المدينة ولكن معظمهم لا يُعرف عنهم الكثير ولم ينالوا الشهرة التي هم أهل لها لعدم وجود الدراسات الكافية عنهم.

وكانت الحركة العلمية الكلامية في سمرقند -وفي سائر مراكز ما وراء النهر كبخارى ونَسَف- مستمرة لمدة أجيال طويلة عن طريق حلقات التدريس والارتباطات العلمية الوثيقة بين الطلاب والأساتذة. حيث أصبحت هذه الحركة مدرسة علمية قوية بجهود علماء كبار من أمثال أبي بكر أحمد بن إسحاق الجزُجاني (ت. بعد ٢٠٠ه/٨١٥م) وتلميذه أبي نصر العياضي الذي استشهد في معركة بتاريخ ٢٦٠ه/٨٧٤م، ومحمد بن يمان السمرقندي (ت. ٢٦٨ه/٨٨١م) وغيرهم. وكان من بين هؤلاء العلماء في بدايات نشأة علم الكلام أبو المطيع مكحول ابن فاضل النَسَفي (ت. ٣١٨ه/٩٣٠م) وهو جد أبي المعين النسفي المشهور (ت. ٥٠٨ه/١١١٥م).

وفي نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي دخلت سمرقند في حكم القَراخانيين، في وقت كان يتواجد فيها علماء كثيرون قد ذكرت أسماؤهم وأوصافهم في كتاب **القند في ذكر علماء سمرقند** لمؤلفه عمر النسفي، الذي وصل إلينا جزء منه.[٢]

---

١ **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٦.

٢ نشرت نسخة خطية وحيدة وناقصة من الكتاب -وهي موجودة في مكتبة السليمانية قسم طرخان والدة، رقم: ٧٠- بتحقيق نظر محمد الفريابي، مكتبة الكوثر، الرياض ١٤١١ه/١٩٩١م.

أما أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت. ٣٣٣ﻫ/٩٤٤م) الذي ينسب إليه المذهب الماتريدي فهو أيضا من علماء سمرقند المتميزين. وتعتبر الماتريدية أحد أهم المدارس الكلامية لأهل السنة والجماعة. ولد الماتريدي في قرية ماتريد التابعة لمدينة سمرقند ويرجع نسبته إلى تلك القرية.

والمعلومات التي وصلت إلينا عن حياته وشخصيته قليلة جدا، حتى أننا لا نعثر على اسمه في معظم كتب التاريخ والطبقات.[١] ومن العجيب أن في كتب طبقات الحنفية أيضًا، والتي هي من مؤلفات علماء مدرسته بالذات، لا نجد عنه إلا معلومات يسيرة ومختصرة ومكررة.[٢]

وفي كتب الكلام القديمة وكذلك كتب تاريخ المذاهب المشهورة مثل **الفَرْق بين الفِرَق** لعبد القاهر البغدادي و**المِلَل والنِحَل** للشهرستاني نجد إهمالًا لذكر الماتريدي أيضًا. وأول من ذكره من علماء الأشعرية هو الفوركي (ت. ٤٧٨ﻫ/ ١٠٨٥م).[٣] أما في مؤلفات المتأخرين من أهل الكلام فنجد ذكر اسم الماتريدي في كتب فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦ﻫ/١٢٠٩م)،[٤] وتاج الدين السبكي (ت. ٧٧١ﻫ/١٢٧٠م).[٥]

ورغم قلة المعلومات عنه وعدم ذكره في المصادر، فقد كانت أهمية الماتريدي ومكانته العلمية خلاف ذلك في الواقع. حيث كان له مشاركة كبيرة ومهمة في تاريخ علم الكلام والفكر الإسلامي عامة. ومع عدم نشر جميع مؤلفاته فقد عُرف عنه بأنه كان ذا ذكاء خارق؛ كما كان على علم تام بالتيارات والمستجدات العلمية والفلسفية في أيامه، نشاهد ذلك من خلال تعقبه

---

[١] لم نجد أي معلومات حول الماتريدي في **كتاب الفهرست** لابن نديم، و**وفيات الأعيان** لابن خلكان، و**الوافي بالوفيات** للصفدي، و**شذرات الذهب** لابن العماد، و**المقدمة** لابن خلدون، و**طبقات المفسرين** للسيوطي، و**سير أعلام النبلاء** للذهبي.

[٢] **الجواهر المضية** للقرشي، ٣/٣٦٠-٣٦١؛ و**تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ٢٤٩-٢٥٠؛ و**الفوائد البهية** للكنوي، ١٩٥.

[٣] **كتاب النظامي** للفوركي، مكتبة السليمانية، قسم آيا صوفيا، رقم: ٢٣٧٨، ورقة ٨٦و-ظ.

[٤] **مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر**، ٥٣.

[٥] **طبقات الشافعية** للسبكي، ٣/٣٨٤.

آراء علماء زمانه في مناقشة مسائل العلم في كتبه،[1] ومن خلال نقوله لآراء الفلاسفة واستفادته من كتبهم مثل **كتاب المنطق** لأرسطوطاليس،[2] وردوده ضد الثنوية والمجوس والبراهمة.

وقد قام أصحاب الماتريدي وتلاميذه بتأسيس مدرسة كلامية تنبثق من آرائه، ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر أبو الحسن الرُّستفَغْني (ت. ٣٤٥هـ/٩٥٦م)، وابنا أستاذه العياضي وهما أبو أحمد وأبو بكر، وأبو القاسم الحكيم السمرقندي (ت. ٣٤٢هـ/٩٥٢م) وعبد الكريم بن موسى البزدوي (ت. ٣٩٠هـ/٩٩٠م).

ومن مؤلفات أبي منصور الماتريدي التي وصلت إلى يومنا **كتاب التوحيد** في علم الكلام، وتفسيره الكبير المسمى **بتأويلات القرآن**. ونسب إليه أيضًا **مآخذ الشريعة** و**كتاب الجدل** في أصول الفقه، و**كتاب المقالات** في الفرق، وكتب أخرى ألفها ردًا على المعتزلة وغيرهم.

أتى بعد الماتريدي علماء كثيرون درسوا أفكاره على يد تلاميذه، وأوصلوا إلينا آراءه ومن أبرز هؤلاء أبو اليسر البزدوي وأبو المعين النسفي:

أ- أبو اليسر البزدوي: هو صدر الإسلام محمد بن عبد الكريم البزدوي، ولد في عام ٤٢١ هجرية.[3] وجده من طلاب الماتريدي الذين تتلمذوا عليه،[4] وكان لهذا أثر بالغ في رسم وتحديد خطوط حياته.

ومن بين أساتذته أبو يعقوب بن يوسف بن محمد النيسابوري وأبو الخطاب (لا نعرف اسمه الكامل).[5] ومن تلامذته المشهورين أبو الحفص نجم الدين عمر النسفي. وقد تولى البزدوي منصب القضاء في سمرقند في زمن السلطان ملكشاه السلجوقي. وذكر بأنه ذهب إلى بخارى وتوفي هناك سنة ٤٩٣هـ/١٠٩٩م.[6]

---

١ **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٧-١١.
٢ المرجع السابق، ٢٥، ١٤٧، ١٨٩.
٣ **تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ١٩١.
٤ **أصول الدين** للبزدوي، ٣؛ **والقند في ذكر علماء سمرقند** للنسفي، ٣١١.
٥ **أصول الدين** للبزدوي، ٢٠٦، ٣١٢.
٦ **كتاب الأنساب** للسمعاني، ٨٧؛ **وتاج التراجم** لابن قطلوبغا، ١٩١.

ومن مؤلفاته في الكلام **كتاب أصول الدين** الذي يعتبر من أهم مصادر الماتريدية بعد **كتاب التوحيد** للماتريدي في علم الكلام. وفي مقدمة هذا الكتاب ذكر البزدوي آراءه حول المؤلفات في أصول الدين التي كتبها العلماء قبله.[١] ويتألف الكتاب من ستة وتسعين بابًا. وقد ذكر فيه المؤلف أيضا معلومات عن أسلوب وخصائص **كتاب التوحيد** للماتريدي. ومن مؤلفاته الأخرى **تعليقات على الجامع الصغير** و**الواقعات** و**المبسوط** في الفقه.[٢]

ب- أبو المعين النسفي: هو أبو المعين ميمون بن محمد بن مكحول النسفي، وتاريخ ميلاده غير معروف. ولكن بالنظر إلى المعلومات الواردة في بعض المراجع بأنه عاش سبعين عامًا[٣] يمكننا القول بأن ميلاده كان في سنة ٤٢٨هـ/١٠٣٧م. وهناك احتمال قوي بأنه ولد في نسف، ومن هنا جاءت تسميته بالنسفي. وكان جده أبو المطيع النسفي (ت. ٣١٨هـ/٩٣٠م) الذي اشتهر بكتابه الرد على **البدع والأهواء**.

ومن الجدير بالذكر فإن أبا المعين النسفي يعتبر الرجل الثاني في المذهب الماتريدي بعد مؤسس المذهب، وذلك مثلما يعتبر الباقلاني هو الإمام الثاني في المذهب الأشعري.[٤]

ومن أهم مؤلفاته والذي يعتبر أيضا من أهم مؤلفات الماتريدية كتابه **تبصرة الأدلة**، وقد اشتهر به النسفي حتى أنه يذكر في كتب الطبقات بلقب "صاحب التبصرة"، لاسيما فإن هذا الكتاب يعتبر متممًا **لكتاب التوحيد**. وأشهر طلاب النسفي هو علاء الدين السمرقندي (ت. ٥٤٠هـ/١١٤٥م).[٥] وكان للنسفي أيضا تأثير واضح على آراء كل من علاء الدين الأسمندي ونورالدين الصابوني (ت. ٥٨٠هـ/١١٨٤م) في مواضيع علم الكلام.

---

[١] **أصول الدين**، ١-٣.

[٢] **تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ١٩١؛ و**كشف الظنون** لحاجي خليفة، ٥٣٨/٢.

[٣] **تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ٧٨.

[٤] **محصل الكلام والحكمة** لإسماعيل حقي إزمرلي، ٤٧؛ ومقدمة **كتاب التوحيد** لفتح الله خليف، ٥، الهامش رقم ٦.

[٥] **كتائب أعلام الأخيار** للكفوي، ورقة ١٥٥و.

وبالإضافة إلى كتابه هذا فإن للنسفي مختصرين آخرين في علم الكلام يسمى الأول **بحر الكلام** والثاني **التمهيد لقواعد التوحيد**.

علاء الدين الأسمندي

١. حياته

هو أبو الفتح علاء الدين محمد بن عبد الحميد بن عمر بن حسن بن حسين السمرقندي الأسمندي، ولد في سنة ٤٨٨ هجرية في إحدى القرى التابعة لسمرقند المسمى أُسْمَنْد. وكلمة أسمند تقرأ أيضًا أَسْمَنْد وسَمَنْد.[١]

واستنادًا إلى المراجع فإن اسم محمد متفق عليه من قبل الجميع، ولكن بالنسبة إلى اسم أبيه فهناك اختلاف في الآراء. ففي معظم كتب الطبقات ذكر اسم أبيه على أنه " عبد الحميد"، وفي بعض تلك الكتب ذكر أنه "عبد المجيد"، وفي كتاب واحد فقط ذكر على أنه "عبد الرشيد".[٢] غير أننا نعتقد أن الاختلاف الوارد في هذه الكتب يعود إلى قراءة اسم أبيه "عبد الحميد" بشكل غير صحيح على أكثر الاحتمالات. أما والده الذي هو أبو محمد عبد الحميد بن عمر الأسمندي فكان من علماء سمرقند، كما ذكر بأنه كان واعظًا.[٣]

أما عن كنيته فقد ذكرت معظم المراجع أنها "أبو الفتح" وفي بعضها أشير إلى أنها "أبو حامد".[٤] أما لقبه ففي بعض المصادر ذكر أنه "علاء"، وفي البعض الآخر "علاء الدين"، وفي بعضها "علاء الدولة والدين" أو "علاء العالم".

وقد نسب الأسمندي إلى قريته التي كانت تسمى أسمند؛ ولكن كثير من المؤلفين قد قاموا أيضا بذكر اسم منطقته أي سمرقند مع اسمه، ولذلك

---

[١] **لسان الميزان** لابن حجر، ٢٤٣/٥؛ **والأنساب** للسمعاني، ٢٢٥-٢٢٦؛ **والجواهر المضية** للقرشي، ٧٤/٢-٧٥؛ **وتاج التراجم** لابن قطلوبغا، ٥٦؛ **ومعجم البلدان** للحموي، ٢٢٣/١؛ **واللباب** لابن الأثير، ٥٩/١.

[٢] **شذرات الذهب** لابن العماد، ٣٤٨/٦؛ **والفوائد البهية** للكنوي، ١٧٦.

[٣] **القند في ذكر علماء سمرقند** للنسفي، ٣٠٣-٣٠٤ (رقم: ٥٤٦).

[٤] مثلًا انظر: **الفوائد البهية** للكنوي، ١٧٦.

فقد وصفوه بالسمرقندي. ولكن بعضًا من المؤلفين نسبوا خطأ كتب علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، نحو **ميزان الأصول** و**تحفة الفقهاء** إليه. أما ما يخص أفراد أسرته فلا توجد أية معلومات عنهم.

وقد تعلم الفقه على يد أستاذه أشرف بن محمد العلوي، وأخذ الحديث من برهان الأمين عمر بن عبد العزيز بن معاذ البخاري المشهور بالصدر الشهيد (ت. ٥٣٦هـ/١١٤٢م). ونستطيع أن نذكر من بين طلابه أبا مظفر الأسعدي بن حسين الكرابيسي، وأبا مظفر عبد الرحمن بن عبد الكريم الساماني (ت. ٦١٤هـ/١٢١٧م) ونظام الدين عمر بن برهان الدين علي المرغناني.[١]

توفي الأسمندي سنة ٥٥٢هـ/١١٥٧م في بخارى وقد بلغ عمره أربعة وستين عاما. وذكر بعض المؤلفين أنه توفي سنة ٥٦٣هـ/١١٦٨م.[٢]

تذكر المراجع أن الأسمندي كان مناظرًا جدليًا، ذا براعة في المناظرة والإلزام. ويظهر ذلك بشكل واضح في كتابه **لباب الكلام**، وقد أكد له هذا الوصف ناشر كتابه **طريقة الخلاف** محمد زكي عبد البر.[٣] وقد اشتهر في عصره كأحد أبرز علماء الفقه والخلاف والكلام.

وكان الأسمندي معاصرا لعدد من العلماء مثل أبي الحفص نجم الدين عمر النسفي (ت. ٥٣٧هـ/١١٤٢م) وأبي المعين النشواني وعلاء الدين السمرقندي (ت. ٥٤٠هـ/١١٤٠م) ونور الدين أحمد بن محمود الصابوني (ت. ٥٨٠هـ/١١٨٥م) وهم من أشهر علماء الكلام في المذهب الماتريدي. كما عاصر الأسمندي الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ/١١٥٢م) أحد متكلمي المذهب الأشعري البارزين مؤلف الكتاب المشهور **الملل والنحل** في المذاهب. وقد ذكر أبو سعد عبد الكريم السمعاني (ت. ٥٦٢هـ/١١٦٧م) بأن الشهرستاني قد لقي الأسمندي عدة مرات في مرو.

---

١ **الجواهر المضية** للقرشي، ٣/٢٠٩؛ و**تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ٢٤٤.

٢ **المنتظم** لابن الجوزي، ١٠/٤٨٦؛ **النجوم الزاهرة** لابن تغريبردي، ٥/٣٧٩؛ **شذرات الذهب** لابن العماد، ٦/٣٤٨.

٣ **طريقة الخلاف**، مقدمة الناشر، ٢٤.

٢. مؤلفاته

أما مؤلفات الأسمندي القيمة والتي قد تم نشر بعضها فهي:

أ- **حصر المسائل وقصر الدلائل**: وهو شرح أو ترتيب رسالة عمر النسفي **المنظومة في علم الخلاف**. وتوجد في مكتبة السليمانية نسخ خطية غير قليلة بأسماء مختلفة، مثل: **شرح منظومة النسفي**، و**مختلف الرواية في شرح المنظومة**، و**الدراية ومختلف الرواية**.[١]

ب- **طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف**: ذكر الأسمندي كتابه هذا في مقدمة **لباب الكلام** الذي نحن بصدد نشره. ويتناول الأسمندي في هذا الكتاب آراء مختلفة في الفقه مبتدئًا بالطهارة حسب الترتيب المعهود في كتب الفقه، ورغم أن الكتاب مؤلف في فروع الفقه إلا أننا نجد فبه ذكر أدلة المذاهب وقواعدها الأصولية عند تناول المسائل الفقهية. وقد نشر الكتاب بتحقيق محمد زكي عبد البر.[٢]

ج- **بذل النظر في الأصول**: وهو كتاب في أصول الفقه وتؤيد المصادر نسبة هذا الكتاب إليه.[٣] وهذا الكتاب أيضًا تم نشره بتحقيق محمد زكي عبد البر.[٤]

د- **التعليقة في الفقه**: وهو في فروع الفقه، ويذكر بأنها في عدة مجلدات ومعروفة باسم العَلمي.[٥]

هـ- **الأمالي**: في كثير من المصادر يذكر بأن الأسمندي أملى كتابا في التفسير.[٦]

---

[١] انظر لتلك النسخ الخطية في مكتبة السليمانية، قسم يازمه باغيشلر، رقم: ٢٢٨٨؛ وقسم الفاتح، رقم: ٢١٤١؛ وقسم لالهلي، رقم ١٠٤١.

[٢] مكتبة دار التراث، القاهرة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

[٣] **الفوائد البهية** للكنوي، ١٧٦؛ توجد نسخة منه في مكتبة سليمانية، قسم جارالله أفندي، رقم: ٥٦٦.

[٤] مكتبة دار التراث، القاهرة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

[٥] **الجواهر المضية** للقرشي، ٢٠٩/٣؛ و**تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ٢٤٤؛ و**شذرات الذهب** لابن العماد، ٣٨٤/٦.

[٦] **طبقات المفسرين** للسيوطي، ١٠٧؛ و**الجواهر المضية** للقرشي، ٢٠٩/٣؛ و**تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ٢٤٤؛ و**الفوائد البهية** للكنوي، ١٧٦.

و- **لباب الكلام**: وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي قمنا بدراسة شاملة حوله.

وهناك كتب عديدة منسوبة إلى الأسمندي منها **تحفة الفقهاء**، **وميزان الأصول**، و**شرح جامع الصحيح**، و**شرح تأويلات القرآن**. غير أن تلك الكتب لا تصح نسبتها إليه لأنها من مؤلفات علاء الدين أحمد بن محمد السمرقندي (٥٤٠هـ/١١٤٥م).

لباب الكلام

١. نسختاه الخطيتان وصحة نسبته إلى المؤلف

أثناء بحثنا المطول في المكتبات وفهارسها عن المؤلفات المخطوطة في علم الكلام وجدنا نسختين من كتاب **لباب الكلام** للأسمندي:[١]

أ- توجد واحدة منهما في مكتبة السليمانية ضمن مجموعة في قسم قَرَه جَلَبي زادة مقيدة برقم ٣٤٧. وفي المجموعة المذكورة وجدنا ما يلي من المؤلفات: أولًا: **الكفاية من الهداية** لنورالدين الصابوني (١ظ-٨١ظ). ثانيًا: **لباب الكلام** وهو الكتاب الذي سنقوم بنشره (٥٢ظ-١٥٢ظ). ثالثًا: **قصيدة الأمالي** للأوشي (١٥٣ظ-١٥٦و). رابعًا: قصيدة أخرى كتبت في ورقتين فقط. خامسًا: **كتاب التمهيد** لأبي المعين النسفي (١٥٩و-٢٠٣ظ). سادسًا: رسالة **برهان الحقائق** التي لم يثبت مؤلفها. وأخيرًا كتاب **تهذيب مسائل الفقه** لأبي الحسين علي بن أبي بكر النيسابوري.

وهذه النسخة هي مخطوطة قديمة أكثر حروفها غير منقوطة، وناسخها هو علي بن نجم الدين، ويرجع تاريخ نسخ الكتاب إلى سنة ٧٠٢ هجرية كما تبين لنا من خلال القيد الوارد على الورقة الأخيرة. وقد ذكر اسم مؤلف الكتاب في بداية النص بعد الحمد والصلاة.

ب- وأما النسخة الثانية فهي الرسالة الثالثة ضمن مجموعة في مكتبة السليمانية في قسم شهيد علي باشا ومقيدة برقم ١٧٠٤. ويوجد ضمن المجموعة **كتاب البداية في أصول الدين** لنورالدين الصابوني (١و-٣٠و)، ووصية **أبي حنيفة**

---

[١] صادفنا اسم الكتاب ومؤلفه أولا في الفهرس التي نشره الأستاذ الدكتور رمضان شَشَن. انظر: **نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا**، ٢/٢٢٨.

(٣٠ظ-٣٢ظ)، ولباب **الكلام** الذي سنقوم بنشره ولكن باسم **كتاب تصحيح الاعتقاد في أصول الدين** (٣٣و-٨٤ظ)، وكتاب **المخمسات** (٨٥و-٨٩ظ)، وكتاب **أصول الدين** المنسوب إلى أبي منصور الماتريدي (٩٠و-١٠٢ظ)، وشرح **القصيدة اللامية** لعلي البخاري (١٠٣ظ-١٢١ظ).

وناسخ هذه النسخة هو يوسف بن بايْرَم بك بن إسماعيل بن عيسى، ويرجع تاريخ نسخ الكتاب إلى سنة ٨١٤ هجرية.

أما تسمية الكتاب فنجد في بداية النسخة الأولى ورقة مستقلة مكتوب فيها (٩٢و) "**لباب الكلام**" في سطر واحد فقط. وليست لدينا دلائل قطعية على كون تسمية الكتاب بـ"**لباب الكلام**" هل هي من قبل المؤلف نفسه أم سُمي الكتاب بعده بهذا الاسم لأنه كتاب مختصر. وفي كثير من كتب الطبقات التي وردت فيها معلومات عن حياة الأسمندي ومؤلفاته، نسب إليه كتاب في علم الكلام مع عدم تصريح اسمه. وهنالك احتمال قوي بأن **كتاب الهداية في أصول الاعتقاد** أو **الهداية في الكلام** الذي ينسب إليه في بعض المراجع[1] هو نفس الكتاب الذي نحن بصدد نشره. لأن المؤلف في هذا الكتاب قد بين أنه قام بتأليفها لكي تكون "هداية للمبتدئ في تصحيح الاعتقاد". وأما اسم "كتاب تصحيح الاعتقاد في أصول الدين" المسجل في النسخة الثانية فيحتمل كونه مأخوذ أيضا من عبارة "ليكون هداية للمبتدئ في تصحيح الاعتقاد" التي وردت في بداية الكتاب. وبالتالي فإن ترجيح اسم "**لباب الكلام**" الذي ورد في بداية النسخة الأولى (ولها تاريخ نسخ أقدم من الثانية) يعتبر في نظرنا الترجيح الأصح.

وليس هناك شك في نسبة هذا الكتاب إلى الأسمندي، وبالإضافة لما ذكرنا ففي مقدمة الكتاب قام المؤلف بذكر كتابه **طريقة الخلاف** وأنه بدأ تأليف كتابه هذا -أي **لباب الكلام**- بعد إكمال تأليف ذلك الكتاب. فكما ورد في مصادر عديدة فلا ريب من أن كتاب **طريقة الخلاف** هو من مؤلفات الأسمندي،

---

[1] **الفوائد البهية** للكنوي، ١٧٦؛ و**كشف الظنون** لحاجي خليفة، ٢/٢٠٤٠.

لاسيما وأنه قد تم تحقيقه ونشره بهذا الاسم من قبل محمد زكي عبد البر الذي أشير إليه سابقًا.

٢. محتوياته

لقد اتبع المؤلف لدى تصنيفه كتابه **لباب الكلام** طريقة متكلمي الحنفية والماتريدية. ففي المقدمة وقف على غاية أصول الدين، وقام بدراسة المواضيع المتعلقة بها وشرحها مثل: العلم والنظر، وأفعال العباد، والإيمان، والأسماء والأحكام، وأخيرا موضوعات تتعلق بالآخرة والإمامة.

وفي بداية موضوع العلم والنظر عرّف العلم، ثم بين رأيه بأن العلوم عامة مفيدة في الأصل، وتطرق إلى جوانبها المفيدة إذا ما استخدمت بشكلها الصحيح والبنّاء. ونبه على أن تلك العلوم إذا استعملت استعمالا خاطئا وسيئا فهي تجلب الضرر والدمار. ومن وجهة نظر الأسمندي فإن العلم تابع للمعلوم؛ فكل المعلومات مفيدة لصاحب العلم لتخلصه بها من الجهل والضلالة. فليس هناك علم ضار بل ثمة من يستخدمه للأعمال السيئة.

وكذلك يرى أن هناك علوما أفضل وأعلى مستوى من علوم أخرى. فقد قارن علم التوحيد -أو كما يسمى علم الكلام- بالعلوم الأخرى فأكد بأنه أفضل من سائر العلوم.

وبين الأسمندي كذلك في مبحث العلم بأن الحواس الخمسة والخبر الصادق والعقل كلها مصادر أساسية للوصول إلى المعلومات، كما بين ذلك علماء الكلام سابقا. وفي مبحث الألوهية قام بإثبات الخالق بالاعتماد على دليل حدوث العالم: أي إن العالم مركب من الجواهر والأعراض ولهذا فهو متغير ويحتاج إلى صاحب إرادة قديمة وهو الله تعالى. وبالإضافة إلى ذلك قام بذكر صفات الله وانتقاد آراء المذاهب وبخاصة المعتزلة في هذا الموضوع.

وفي مسألة النبوة بين بأن النبوة والرسالة بلاغ من الله إلى البشر عن طريق الأنبياء، وهو جائز عقلا وواجب حكمة، لأن الإنسان وحده لا يستطيع أن يعرف

كل شيء فيما يخص هذه الدنيا ولا يعرف كيف تنال السعادة الأبدية في الآخرة. وصدق الأنبياء يظهر في صورة المعجزات. والكتب السماوية المنزلة إلى الأنبياء من عند الله معجزات معنوية لهؤلاء الأنبياء. فمثلا إعجاز القرآن الكريم وفصاحته وإخباره عن الأمم التي كانت قبله، وإخباره عن المستقبل يبين بأنه ليس من كلام البشر.

وفي موضوع أفعال العباد كان رأي الأسمندي متوسطا بين الجبرية والمعتزلة؛ حيث يقول: إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وأعطاه العقل والإرادة ليميز بذلك بين الخير والشر والنفع والضر. وخلق أفعال العباد يعود إلى الله. وأما كسبُه وعملُه فيكون من قبل العباد، والله يعطي القدرة والاستطاعة على الفعل في وقت وقوعه. وكذلك فإن الله لا يكلف الإنسان أو أي مخلوق إلا بحسب طاقته وقدرته على العمل. وأما المعاصي التي يرتكبها الإنسان، فرغم أنها مخالفة لرضاه فهي أيضًا من إرادته وخلقه.

وقد أكد الأسمندي في تعريف الإيمان بأنه تصديق بالقلب. والإقرار هو شرط للإظهار وليست شرطا للصحة. كما ذكر بأن من وجهة نظر أهل السنة والجماعة الإسلام والإيمان هما شيء واحد، والإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولكن له حد الكمال.

وأما عن السمعيات من أمور الآخرة نحو عذاب القبر والسؤال والميزان والصراط والشفاعة فكانت آراؤه حول تلك المسائل موافقة لآراء أهل السنة فيها. وفي موضوع الإمامة بحث عن شروط الإمامة، وتحدث عن كيفية تعيين الإمام، وأشار إلى صحة إمامة الخلفاء الراشدين.

المنهج المتبع في التحقيق

إن العلماء والباحثين كثيرًا ما يواجهون صعوبات عديدة عند قيامهم بتحقيق كتاب مخطوط. ولا سيما إذا كانت النسخة الخطية للكتاب المراد تحقيقه كنسخة قرة جلبي زادة **للباب الكلام** يعود تاريخ نسخها إلى مرحلة مبكرة، ولها إملاؤها الخاص، وبعض كلماتها كتبت باختصار، ومعظم حروفها بدون نقاط. وعلاوة على ذلك وجدنا في النسخة أخطاء لغوية وخطية كثيرة يرجع سببها إلى قلة انتباه الناسخ عند الكتابة مما سبب لنا صعوبات إضافية أثناء التحقيق. فمثلا قام الناسخ بتشكيل الكلمات ولكن بوضع حركات غير صحيحة عليها مما أدى إلى عرقلتنا وإلى بذل جهود كبيرة من قبلنا أثناء محاولة قراءة المتن القراءة الصحيحة.

وقد قام المؤلف عند تأليف الكتاب بتقسيمه إلى فصول لبعض منها عناوين والبعض الآخر وضعنا نحن عناوين لها، بعد توحيدنا المواضيع المتشابهة في أقسام عامة.

وقد أضفنا كلمات أو عبارات إلى نص الكتاب داخل قوسين معقوفين [ ] عند الاضطرار في حالة ما إذا دعت الحاجة إلى تصحيح خلل أو كشف غموض في المعاني. كما وجدنا أخطاء لغوية أو عبارات لا يمكن قراءتها، فقمنا بتصحيحها وتغييرها، مع وضع الكلمات الأصلية في الهوامش.

وفي كتاب **لباب الكلام** يوجد عدد كبير من الآيات القرآنية بالمقارنة مع الكتب الأخرى في علم الكلام، وعند الإشارة إلى الآيات في الهوامش ذكرنا أولا اسم السورة ورقمها ثم رقم الآية. وقد قمنا بتشكيل الآيات، وتصحيح الأخطاء الإملائية الموجودة فيها، ولكن دون الإشارة إليها في الهوامش، وكذلك وضعنا الآيات التي استشهد بها المؤلف في النص داخل أقواس زهرية ﴿ ﴾،

والأحاديث والنقول من المراجع داخل علامتي التنصيص التحتية (قوسين مزدوجين) « »، والمرويات والآثار والأقوال الأخرى داخل علامتي التنصيص الفوقية (فاصلتين مزدوجتين فوقيتين)".

وقد تم تخريج الأحاديث والآثار والأبيات الواردة في المتن وذكرت مصادرها في الهوامش. وأضفنا عند الحاجة معلومات مختصرة من المصادر الأخرى زيادة للإيضاح وخاصة عند ذكر الأشخاص والفرق.

وإذا وجدنا أخطاء إملائية داخل النص قمنا بتصحيحها دون ذكر ذلك في الحواشي مثل (كذى-كذا)، (لا يخلوا-لا يخلو)، وكذلك مثل (باغي-باغ، معاني-معان) في حالة تنوينها حيث يجب سقوط حرف الياء.

وقد حاولنا تشكيل النص دون إفراط أو تفريط بحيث قمنا فقط بوضع الحركات على الكلمات التي قد يتردد فيها القارئ ذو الثقافة المتوسطة في اللغة العربية. كما أولينا اهتمامًا خاصًا لوضع علامات الترقيم في مواضعها الصحيحة تسهيلا لفهم النص، وقمنا بتحديد مقاطع المتن وفصولها بصورة صحيحة.

صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة المكتبة السليمانية، قرة جلبي زادة ٣٤٧ (ورقة ٩٢ظ-١٥٣و)



صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة المكتبة السليمانية، شهيد علي باشا ١٧٠٤
(ورقة ٣٣ظ-٨٤ظ)

لباب الكلام

أو

كتاب تصحيح الاعتقاد في أصول الدين

علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي الأسمندي

(ت. ٥٥٢هـ / ١١٥٧م[؟])

تحقيق وتعليق:

محمد سعيد أُوزَرْوَارْلِي

[مقدّمة]

[٩٢ظ]

/ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا سبيل الرشاد، ودعانا إلى الصلاح والسداد وجعل التقوى خير الزاد.[١] والصلاة على محمد عبده ورسوله خير العباد، وعلى آله وأصحابه إلى يوم التَناد.

(قال الشيخ الإمام الأجلّ **علاء الدنيا والدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي** رحمه الله):[٢]

وبعد فإني لما فرغت بحمد الله سبحانه وتعالى من جمع[٣] **طريقة الخلاف**[٤] وأدرجت في أثناء مسائلها قدر ما يُحتاج إليه من أصول الفقه وقواعده، رأيت أن أجمع مختصرًا في أصول الدين، ليكون هداية للمبتدئ في[٥] تصحيح الاعتقاد، ومدخلًا له في تحصيل الازدياد، والله[٦] الموفق للصواب في تحقيق المراد.

فصل في المقدمات[٧] التي لا بد من معرفتها في أصول الدين

اعلم أنّ الغرض من الكلام في أصول الدين بيان اعتقاد الصواب وتحصيل العلم بالله تعالى وصفاته، ليتوسل المكلّف به إلى نعيم الأبد ويتخلّص عن العقاب الدائم بأداء الواجبات والكفّ[٨] عن المقبحات، إذ[٩] المخلص عن العقاب

---

[١] ش: زاد. يشير المؤلف إلى قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰ﴾ (سورة البقرة،٢/١٩٧).

[٢] ش – قال الشيخ الإمام الأجلّ علاء الدنيا والدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي رحمه الله.

[٣] ش: جميع.

[٤] وقد طُبع هذا الكتاب، حيث حقّقه محمد زكي عبد البر باسم **طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف** ونشر من قبل دار التراث، القاهرة في سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

[٥] ش: إلى.

[٦] ش: ولله.

[٧] ش: المقدمة.

[٨] ش: والتجنب.

[٩] ش – إذ.

والموصل إلى النعيم وإن كان هو الله تعالى، لكن جعل طريق ذلك أداء الواجبات والكفّ والتجنّب عن المقبحات، ولا حصول لذلك إلا بالعلم بالمكلِّف ووجوه التكليف، فلذلك صار العلم فرضًا لازمًا للعباد. فنبين حد العلم وحقيقته ونبين حسن كل علم في ذاته، ونبين فضل علم الكلام على سائر العلوم، ثم نبين أقسام المعلوم، ثم نبين أسباب[١] العلوم التي لا بدّ لها من سبب وما يتّصل بذلك من الفصول. ثم لمّا كان القصد[٢] من هذه الجملة العلم بالله تعالى وصفاته وبالنبوّات وما يتعلق بها من أمور الآخرة، فنبيّن طريق العلم بالله تعالى / وبصفاته وبالنبوّات وما يتعلق بها من أمور الآخرة. [٩٣و]
فنقول وبالله التوفيق:

١ ش – المعلوم ثم نبين أسباب.
٢ ش: المقصد.

[العلم والنظر]

فصل في حدّ العلم وحقيقته

اختلف الناس في حدّ العلم. قال بعضهم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به، وزاد بعضهم شريطةً أخرى فقال: هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى أن معتقده كما اعتقد. وقال بعضهم أيضًا شريطةً أخرى فقال: هو اعتقاد الشيء على ما هو به[1] عن ضرورة أو عن دليل. وهذه الحدود الثلاثة[2] باطلة.[3] والدليل على بطلانها وجوه ثلاثة: أحدها أنّ فيها ذكر "الشيء"، وذلك لا يتمّ إلا بالقول بكون المعدوم غيرَ معلوم كما هو مذهب البعض، أو بكون المعدوم شيئًا كما هو مذهب البعض. وكل ذلك باطل على ما يعلم في موضعه إن شاء الله تعالى.[4] وثانيها أن العلم لو كان اعتقادًا لكان العالِم معتقِدًا. والله تعالى يوصف بكونه عالمًا ولا يوصف بكونه[5] معتقدًا. وثالثها أنّ الحدّ إنّما يصحّ بما ينكشف به المحدود، وبهذا لا تنكشف حقيقة العلم، فإنّ السؤال كما يصح عن ذات العلم يصح عن الاعتقاد، ويقال: ما الاعتقاد؟ فلا تنكشف حقيقة العلم.

وقال بعضهم: العلم معرفة الشيء على ما هو به. وهذا باطلٌ أيضًا[6] بما ذكرنا من الوجوه الثلاثة، وبوجه رابعٍ وهو أنّ المعرفة في اللغة اسمٌ لعلم مستحدثٍ. يقال عرفت فلانًا أي استحدثت به علمًا، فلا يجوز تحديد العلم[7] بما يُنبئ عن نوع منه.

---

[1] ش + مع سكون النفس إلى معتقده كما اعتقدوا وزاد بعضهم شريطة أخرى فقال هو اعتقاد الشيء.

[2] ش: الثلاث.

[3] في هامش ق: هذا حد باطل، لأنه تعريف اللفظ بلفظ الحد ما يحصل به تعريف الذات.

[4] ش – إن شاء الله تعالى.

[5] ق – بكونه.

[6] ش – أيضا.

[7] ش: كل علم.

وقيل[١] فيه أقوال أخر، إلا أنا لا نذكر كلها ونقتصر على الصحيح منها، لأنا ضمَنّا الاختصار في صدر الكتاب.

وقال أهل السنّة والجماعة:[٢] العلم معنى يوجب كون من قام به عالمًا. وعبارةٌ أخرى: العلم معنًى يشتقّ لمن قام به اسم عالم. وعبارة أخرى: العلم ما يصير الذات به عالمًا. والعبارات كلها / ترجع إلى معنىً واحدٍ.[٣] [٩٣ظ]

فإن قيل: هذا تعريف الشيء بما يتعرف هو به، لأنا نقول له: ما العالِم؟ فلا بد أن يقول: من قام به العلم أو من له العلم، فيكون تجهيلًا لا تحديدًا. ومثالُه قول القائل: "رأيت زيدًا"، فقيل له: "من زيدٌ؟" فقال: "ابن عمروٍ"، فقيل له: "من عمروٌ؟" فقال: "أبو زيدٍ"، فكان تجهيلًا.[٤] فكذا هنا.

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل هذا تعريف الشيء بالنظر في ذاته وخاصيته، والعلم بالشيء لا يزيد على ذلك؛ على مثال قولنا: "الحركة معنى يوجب كون المحل الذي قام به متحرّكًا". بيانه أن التفرقة ثابتةٌ بين كون الواحد منا عالمًا بكون الزيد في الدار أي متبيّنًا ومتيقّنًا بكونه فيها، وبين كونه[٥] شاكًّا أو[٦] جاهلًا بكونه فيها. وهذه التفرقة معلومة بالاضطرار، فلا بدّ أن يكون[٧] لهذه التفرقة من متعلَّق، ولا بد أن يكون ذلك المتعلق معنىً وراء الذات قائمًا بالذات، على ما نذكره في إثبات الأعراض إن شاء الله تعالى،[٨] فيسمّى ذلك المعنى علمًا. فإذا عرّفنا ذات العلم بقولنا: "معنًى يقوم بالذات"،

---

١ ش: وقد قيل.

٢ هم التابعون لسنة رسول الله عليه السلام، ومنهج الصحابة رضي الله عنهم في الدين. وينقسمون إلى أهل الأصول وأهل الفروع. وفي الأصول التزموا توحيد الباري، وتبرؤوا من التشبيه والتعطيل في الصفات الأزلية. وقالوا بأن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ٢٤٠-٢٤٣، **والملل والنحل** للشهرستاني، ١/٤١-٤٣.

٣ انظر للآراء المختلفة حد العلم مفصّلا في **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري** لابن فورك، ١٠-١٧؛ **وتبصرة الأدلة** لأبي المعين النسفي، ٤-١١.

٤ في هامش ق: فيتعلق معرفة كل واحد منهما لمعرفة صاحبه فلا يعرف أبدًا.

٥ ش: أن يكون.

٦ ش - شاكًّا أو.

٧ ش - أن يكون.

٨ ش - إن شاء الله تعالى.

وعرّفنا خاصّيته بقولنا: "توجب[١] هذه التفرقة المعلومة بالضرورة في الذات".
وهذا هو غاية تحقيق هذا الكلام مع الإيجاز. وبالله التوفيق.

فصل في أن العلوم كلّها حُسنيّة

اعلم أن العلوم كلها حُسنيّة، ليس في شيء منها نقص ولا قبح، لأن حسن بعض العلوم[٢] لما يرجع إلى ذاته، وهو تناوله للمعلوم على ما هو به، وهذا حاصل في كل علم؛ ولأن بوجود العلم بأي[٣] معلوم كان ينتفي عن صاحبه بعض[٤] أضداده،[٥] وهو الشكّ والجهل والظن، وما بوجوده ينتفي النقص يكون كمالًا وحُسنًا. وما ورد من النهي عن بعض العلوم كالسحر ونحوه فذاك[٦] يعود إلى استعماله، لا إلى ذاته. وبالله التوفيق.

فصل في ترتيب العلوم وفي تفضيل علم[٧] / الكلام على سائر العلوم [٩٤و]

اعلم أن درجة العلوم بقدر المعلوم كما أن درجة الصناعة بقدر المصنوع، ودرجة العالِم بقدر العلم كدرجة الصانع بقدر الصناعة. كل[٨] علم كان المعلوم به أشرفَ كان ذلك العلم في نفسه أفضلَ والعلم[٩] به أشرفَ، ولهذا لا يكون الحائك مِثْلًا للصائغ عند العقلاء ولا يكون[١٠] كُفوًا له في الشرع.

إذا ثبت هذا نقول: العلم بأصول الفقه وأحكام الشرع[١١] أعلى درجة من سائر العلوم التي هي دونه، نحو علم النجوم والطب والفلسفة وغير ذلك، لأن الآدمي[١٢] هو أشرف الخلائق، خُلق للبقاء في دار الآخرة ليثاب أو يعاقَب، والعلم بأحكام الشرع هو الذي يوصل العبد إلى السعادة الأبديّة بواسطة أداء الواجبات

---

[١] ق: يوجت.
[٢] ش + هو.
[٣] ق: بأنه.
[٤] ق: نقص.
[٥] في هامش ق: الضدان ما يستحيل اجتماعهما ويمكن ارتفاعهما معًا. النقيضان ما يستحيل اجتماعهما ويستحيل ارتفاعهما معًا.
[٦] ش: فذلك الأمر.
[٧] ش + هذا العلم أعني.
[٨] ش: فكل.
[٩] ش: والعالم.
[١٠] ش - يكون.
[١١] ق: وأحكامه.
[١٢] ش + الذي هو.

والانصراف عن القبائح، فكان أعلى ممّا دونه.

ثم لا علمَ[١] أعلى منزلةً وأرفع درجةً من علم الكلام[٢] والتوحيد،[٣] لأن المعلوم به ذات الله تعالى وصفاته، والله تعالى أعلى وأجلّ وأكبر وأعزّ، فكان العلم به أعلى العلوم. وبالله التوفيق.[٤]

فصل في بيان أقسام العلوم

اعلم أن العلم ينقسم إلى قسمين: قديم، ومحدَث. فالعلم القديم هو العلم القائم بذات الله تعالى، ولا يشبه العلوم المحدَثة للعباد. والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بديهي، وضروري غير بديهي، واستدلالي. فالبدهي ما يحصل للمرء بأول الوهلة ولا يحتاج فيه إلى تقديم مقدّمة، ولكن لو شكّك[٥] فيه نفسَه لا يتشكّك، كالعلم بوجود نفسه، وأن[٦] كل الشيء[٧] أعظم من جزئه، وباستحالة حصول الجسم في مكانين في زمان واحد. والضروري غير البديهي ما لا يحصل بأول الوهلة ويحتاج فيه إلى تقديم مقدّمة، ولكن لو شكّك[٨] فيه نفسه لا يتشكك، كالعلم بالمحسوسات نحو المسموعات والمرئيات وغير ذلك. والاستدلاليّ ما لا يحصل بأول[٩] / الوهلة[١٠] ويحتاج فيه إلى تقديم مقدمة ولو شكّك فيه نفسَه [٩٤ظ] يتشكّك، كالعلم بثبوت الأعراض وحدوث الأجسام وثبوت الصانع وغير ذلك.

فصل في بيان أسباب العلوم

اعلم أن أسباب العلوم[١١] للخلق ثلاثة: الحواس الخمس والخبر الصادق[١٢] ونظر العقل. فالحواس الخمس: هي السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس،[١٣]

---

١ ش: اعلم أن.
٢ ش: الأحكام.
٣ ش: التوحيد.
٤ ش – وبالله التوفيق.
٥ ق ش: شكّ.
٦ ش: بأن.
٧ ش: شيء.
٨ ق ش: شكّ.
٩ ش – بأول.
١٠ ش: وهلة.
١١ ش + اعلم أن أسباب العلوم.
١٢ ق: صدق، ش:الصدق.
١٣ ق: المس. وفي هامش ق: اللمس خ.

فبكل حاسة منها يُدرك ما وُضع وخُلق[١] لإدراكه. ومن الناس من أثبت في النفس حاسةً سادسةً تُدرك[٢] بها عوارض النفس كالجوع والشِبَع والرَيّ والعطَش ونحو ذلك. والعلم بهذه الحواس ثابت بطريق الضرورة إذا استعملها الإنسانُ على الوجه المخصوص، وكل[٣] من راجع نفسَه يَجد مِن نفسه ذلك. وأجلى العلوم ما يجده المرء من نفسه. وذهبت السُوفَسْطائية[٤] إلى القول بخروج الحس من أن يكون من أسباب العلم، وتكلم الناس في المناظرة معهم. قال بعضهم:[٥] لا بأس[٦] بالمناظرة معهم،[٧] لأن المناظرة لإظهار الحق، والمناظرة معهم ربما يؤدي إلى ذلك، لأن ذهابهم[٨] إلى ما ذهبوا إليه،[٩] وإنكارهم[١٠] لما أنكروا[١١] يحتمل أن يكون عن شبهة اعترضت لهم[١٢] لا عن معاندة ومكابرة، ويحتمل زوال تلك الشبهة بالمناظرة، وكانت المناظرة معهم مفيدة من هذا الوجه. وقال الأكثرون[١٣] من أصحابنا رحمهم الله: إن هؤلاء لا يناظَرون، لأن المناظرة ترتيب مقدّمات عقليّة على مقدمات عقليّة حتى ينتهي إلى المقدّمة الضروريّة والحسّية، وهذه الطائفة إذا أنكرت وجود أنفسهم ووجود خصمهم وكل معلوم بالحسّ والضرورة لا تفيد[١٤] المناظرة معهم،[١٥] ولكن يضرب لهم المثال رفقًا[١٦] بهم لينتبهوا،[١٧] أو يُزجرون عن عقيدتهم عُنفًا وقهرًا.

وأما الخبر الصادق فينقسم[١٨] إلى قسمين: أحدهما الخبر المتواتر، وهو الثابت على / ألسنة قوم لا يتصور منهم التواطؤ[١٩] والتواصي على الكذب.[٢٠] والعلم به ثابت [٩٥و]

---

١ ش – وخُلق.
٢ ق: يدرك.
٣ ش: فكل.
٤ طائفة من منكري الحقائق والعلوم، زعموا بأن لا حقيقة للأشياء ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون واعتقاد. انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي (نشر بكر طوبال أوغلي ومحمد آروتشي)، ٢٣٤-٢٣٨؛ و**الفرق بين الفرق** لعبد القاهر البغدادي، ٢٤؛ و**تبصرة الأدلة** للنسفي، ١٢-١٤.
٥ ش: بعض الناس.
٦ ش + بها.
٧ ش – بالمناظرة معهم.
٨ ش: ذهابه.
٩ ش – إليه.
١٠ ش: إنكاره.
١١ ش: لما أنكر.
١٢ ش: له.
١٣ ش: الأكثر.
١٤ ق: لا يفيد.
١٥ ش – معهم.
١٦ ق: رفعًا.
١٧ ق: ليتبهوا.
١٨ ق: ينقسم.
١٩ ق: التواطي.
٢٠ ش + عادة.

بطريق الضرورة كالعلم بالبلدان النائية والأمم الخالية في الأزمنة الماضية. والثاني خبر الرسول[١] المؤيّد بالمعجزة، والعلم[٢] به يوازي العلم الثابت بالخبر المتواتر، إلا أن الفرق بينهما أن هنا[٣] يُحتاج إلى ضرب استدلال ليُعرف[٤] كونه رسولًا صادقًا، وثَمَّ لا يحتاج إلى ذلك. وإلى القول بخروج الخبر من أن يكون من أسباب المعارف ذهبت طائفة من الأوائل والجعفرية من الروافض.[٥] والكلام في[٦] المناظرة معهم[٧] مِثل الكلام في المناظرة[٨] مع[٩] السُوفَسطائية، لأنّ كلّ من أنكر ذلك عرف من[١٠] نفسه عنادَه ومكابرته فضلًا عن غيره.

[نظر العقل]

وأما نظر العقل فهو من أسباب المعارف أيضًا، وإلى القول بخروجه من أن يكون من أسباب المعارف ذهبت الدهرية[١١] والإمامية من الروافض.[١٢] وهؤلاء يناظَرون، لأن العلم به ليس من الضروريات. فنبين معنى النظر ونبين أنه طريق العلم. أما معنى النظر فهو التأمل والتفكر في حال الشيء لفقد العلم[١٣] به أو الظنّ به. وأما بيان أنّه طريق العلم في[١٤] وجهين. أحدهما أن العلم لمّا غاب عن الحس و[كان] لا يعلم بالضرورة يقع[١٥] بحسب النظر حتى يَقوَى بقوّته ويضعَف بضعفه ويكثر بكثرته

---

١ ش: الرسل عليه السلام.

٢ ش + الثابت.

٣ ش: هاهنا.

٤ ش: يعرف.

٥ ش - والجعفرية من الروافض. | وهم أتباع جعفر بن محمد الصادق من الشيعة القائلين بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه السلام بنص وتعيين. لعل المؤلف يريد بهم الاثنا عشرية. و"الروافض" اسم عام لطوائف الشيعة. انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني، ١/١٦٥-١٦٦.

٦ ش: و.

٧ ش: مع هؤلاء.

٨ ش: مناظرة.

٩ ش - مع.

١٠ ق - من.

١١ وهم القائلون بقدم العالم وإنكار الصانع له. يقال لهم أصحاب الطبائع أيضا لقولهم بقدم العناصر الأربعة. انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٢١٦-٢٣١.

١٢ ش - والإمامية من الروافض. | فرقة من الشيعة، ولا يعدون من الغلاة. قالوا: لا يوجد في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام. وانقسموا إلى خمس عشرة فرقة. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ٣٦؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ١/١٦٢-١٦٥.

١٣ ق ش: لقصد العلم، وما أثبتناه وردت في هامش نسخة ق.

١٤ ش: فمن وجهين.

١٥ ش: وقع.

ويقِلّ بقلّته، والمسبَّب هو الذي يقع بحسب السبب، فلولا أنه سبب له، وإلا[١] لما وقع بحسبه. والثاني أن العقلاء إذا وقعت لهم واقعة وأهمّتهم حادثة يفزعون إلى النظر والتأمل ولا يفزعون إلى طريق آخر سواه، فلولا أن النظر طريق متعين لحصول العلم[٢] لم يكن فزعهم إليه أولى[٣] من الفزع إلى الجهل والطبع والهواء، فهذا الدليل يشير إلى أنه طريق متعين، وما ذكرناه بدءًا، يشير إلى أنه طريق صالح.

/ فإن قيل: إن قضايا نظر العقل متناقضة، لأن من العقلاء من يثبت الصانع ومنهم من ينفيه، ومنهم من يقرّ بالرسل ومنهم من[٤] ينكرهم، فلو كانت قضية النظر صادقة لما تناقضت قضاياه مع تساوي الكل في العقل والنظر بالعقل. [٩٥ظ]

قلنا: قضية النظر الصحيح واحدة وهي صادقة، وما عداه فهي قضية النظر[٥] الفاسد فهي كاذبة. وإنما تعرف[٦] صحة النظر بوقوعه بحده مستجمعًا لشرائطه، نحو كمال العقل، وعدم العلم بالمنظور فيه قبله، ومصادفته الدليل من الوجه الذي يدل، وأن لا يقطعه قاطع عن إتمامه، فإذا أفقد[٧] بعض هذه الشرائط فسد النظر ولا يُفضي إلى العلم.

مثاله الدهري[٨] فزع إلى طبعه فوجده نافرًا عن الآلام فقضى[٩] بقبحها، ثم فزع إلى عقله فقضى[١٠] بأن العالَم لو كان له صانع لا بد أن يكون حكيمًا، ثم فزع إلى عقله فقضى عقله أن الحكيم لا يفعل السفه والقبيح، فأفضى هذا النظر به[١١] إلى إنكار الصانع. وكذلك الثنوي[١٢] فزع إلى طبعه فوجده نافرًا عن الآلام

---

١ ش - وإلا.

٢ ق + وإلا.

٣ ق: إلى. وما أثبتناه صُحّح في هامشها.

٤ ش - من.

٥ ش - النظر.

٦ ش: يعرف.

٧ ق: قعد.

٨ وهو المنسوب إلى الدهرية وقد سبق تعريفها.

٩ ق: يقضي.

١٠ ق + عقله.

١١ ق: له.

١٢ الثنوي هو المنسوب إلى مذهب الثنوية، وهم القائلون بأن العالم من أصلين أحدهما النور والآخر الظلمة، ويزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان. وافترقت الثنوية إلى ثلاثة طوائف أصلية: المانية، والديصانية، والمارقونية. انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٢٣٩-٢٦٨؛ و**التمهيد** للباقلاني، ٧٨-٨٧؛ و**تبصرة الأدلة** للنسفي، ٩٩-١١٨؛ و**الملل والنحل** للشهرستاني، ١/٢٤٤.

فقضى بقبحها، ثم فزع إلى عقله فقضى عقله بأن العالَم لا بد له من صانع، ثم فزع إلى عقله فقضى عقله بأن الحكيم لا يفعل القبيح، فأفضى هذا النظر به[١] إلى أن للعالَم صانعين أحدهما يفعل الخير والآخر يفعل الشرّ. فإنما فسد نظرهم هذا لانقطاعه بقاطع وهو الفزع إلى[٢] الطبع في بعض المقدّمات دون العقل، ولو اعتمدوا العقل[٣] في كل المقدّمات حتى عرفوا أن خلق الآلام حسن وحكمة لما يتعلق به من العاقبة الحميدة كخلق الملاذّ لَما وقعوا في هذا الضلال.

ثم يقال لمنكر النظر: بِم عرفتم فساد النظر وأنه لا يُفضي إلى العلم؟ عرفتم بالضرورة[٤] أو بالنظر؟ فإن[٥] قالوا: "بالضرورة" فقد كابروا، لأن العقلاء اختلفوا فيه، ولو كان من الضروريّات لاشتركت العقلاء فيه. وإن قالوا: "بالحسّ" / [٩٦و] كان هذا منهم مكابرةً وتعنّتًا. وإن قالوا: "بالخبر" يقال لهم: بِم عرفتم وجوب قبول هذا الخبر؟ إن قالوا: "بالخبر" يتسلسل،[٦] وإن قالوا: "بالنظر فيه" فقد أقروا بصحة النظر فيه وإفضائه إلى العلم، وناقضوا مذهبهم.

فإن قيل: هذا السؤال يلزمكم فيقال لكم: بِم عرفتم صحة النظر وإفضائه إلى العلم؟ بالضرورة[٧] عرفتم أو بالنظر؟ إن قلتم: "بالضرورة" فقد كابرتم، وإن قلتم: "بالنظر"، فيقال لكم: "بم عرفتم صحة هذا النظر الثاني".[٨] وإن قلتم: "بنظر آخر" فيتسلسل إلى غير نهاية.

قلنا: نحن عرفنا صحة كلّ نظر بصحة بعض النظر، وعرفنا صحة هذا البعض بكونه مفضيًا إلى العلم. فإذا قلنا بصحة كلّ نظر[٩] بصحة نظر واحد، وليس[١٠] فيه تناقض، وأنتم قلتم بفساد كل نظر بصحة نظر واحد، وفيه تناقض.

---

١ ق: له.
٢ ق: في.
٣ ق: الفعل.
٤ ش: بالضرورة عرفتم.
٥ ش: إن.
٦ ش – وإن قالوا بالحسّ كان هذا منهم مكابرة وتعنّتا. وإن قالوا بالخبر يقال لهم بِم عرفتم وجوب قبول هذا الخبر إن قالوا بالخبر يتسلسل.
٧ ش: أ بالضرورة.
٨ ق – وإن قلتم بالنظر فيقال لكم بم عرفتم صحة هذا النظر الثاني.
٩ ش – نظر.
١٠ ق: ليس.

مثال ما بيّنا[١] قول القائل: "كلامي صدق"، فهذا الكلام يدل على كون كل[٢] كلامه صدقًا وعلى كون[٣] نفسه صدقًا مِن غير تناقض، ومثال ما قلتم قول القائل: "كل كلامي كذب" لا يثبت كون كل كلامه كذبًا إلا بصدق هذا الكلام، وفيه تناقض. وبالله التوفيق.

فصل [في وجوب النظر في معرفة الله تعالى]

ثم إن المتكلمين من أهل الأديان، مع اتفاقهم على صحة النظر وإفضائه إلى العلم، اختلفوا في أن النظر في دليل معرفة الله تعالى هل هو واجب أم لا، وفي أنه أول الواجبات على المكلف أو أول الواجبات غيره. أما وجوب النظر فثابت بدلالة السمع والعقل. أما السمع فقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾،[٤] وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ﴾،[٥] وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ﴾،[٦] وقوله: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾،[٧] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾،[٨] الآية. ورُوي[٩] أنه لمّا نزلت هذه الآية قال صلى الله عليه وسلم: «ويلٌ لِمن لاكها بين لَحيَيْه ولم يتفكر ما فيها».[١٠] وأمثال هذه الآيات في الأمر بالنظر وفي الذم بتركه كثيرة، وبهذا القدر كفاية.

[٩٦ظ] / أما دليل العقل فهو أن العلم بالله تعالى واجب عقلًا، ولا حصول للعلم[١١] بالله تعالى إلا بالنظر، وكان واجبًا كوجوبه ضرورةً. والدليل على أن العلم بالله تعالى واجب، أن الإنسان إذا كمُل عقله لا بد أن يجوّز أن له ربًّا يجب عليه طاعته وشكر نعمته، إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه، إما لأنه يرى اختلاف الناس

---

[١] ش: قلنا.
[٢] ش - كل.
[٣] ش + كلام.
[٤] سورة يونس، ١٠/١٠١.
[٥] سورة الروم، ٣٠/٨.
[٦] سورة الأعراف، ٧/١٨٥.
[٧] سورة الروم، ٣٠/٥٠.
[٨] سورة البقرة، ٢/١٦٤؛ سورة آل عمران، ٣/١٩٠.
[٩] ش: روي.
[١٠] ورد الحديث في **إتحاف السادة** للذهبي (٩/٤٧، ١١٩) و**الدر المنثور** للسيوطي (٢/١١١) بلفظ «ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها». وفي هامش ق: اللَّحي العظم الذي عليه الأسنان. ولاكها: أي مضغها وأدارها في فمه.
[١١] ش: بالعلم.

في ذلك، ودعوى كل واحد منهم[١] أنه على الحق وصاحبَه على الباطل، وإما لإلقاء الخاطر إليه ذلك، أو بدعاء الدعاة وتخويف المخوّفين وغير ذلك. إذا حصل هذا التجويز حصل خوف الضرر فيستحثّه[٢] عقله على العلم بالله تعالى، ويصير بحال لو تركه يرى نفسَه في محل اللوم، والعقلاء يلومونه على ذلك. وهذا أمر لا محيص لعاقل عنه. ولا نعني بالوجوب العقلي إلا هذا، دون استحقاق العقاب في الآخرة، إذ ذلك لا يعرف إلا بالسمع.

وأما من أبى وجوب النظر، فمنهم من قال: إن النظر ليس بطريق متعيّن لمعرفة صحة[٣] الأديان وبطلانها، بل من وقع في قلبه حسن شيء يلزمه اعتقاده، وكان ذلك دينًا صحيحًا في حقه. وبطلان هذا مما لا يخفى على أحد، لأنه يؤدي إلى صحة الأديان المتناقضة، [و]لأنه يؤدي إلى أن يكون الاعتقاد بثبوت الصانع ونفيه والاعتقاد بقدم العالم وحدوثه دينًا صحيحًا، ويؤدّي إلى أن يكون الدين الواحد صحيحًا وفاسدًا، لأن من اعتقد بثبوت الصانع كان دينه صحيحًا، ومن اعتقد نفي الصانع كان القول بثبوته فاسدًا عنده،[٤] وهذا ظاهر البطلان.

[الإلهام]

وبهذا يبطل قول[٥] الإلهاميّة:[٦] إن الإلهام طريق لمعرفة[٧] صحة الأديان وبطلانها لِما ذكرنا أنه[٨] يؤدّي إلى صحة الأديان المتناقضة وأن يكون الدين الواحد صحيحًا وفاسدًا في حالة واحدة،[٩] وهم تعلقوا بآيات / منها قوله [٩٧و] تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾،[١٠] أي عرّفها بالإلهام، ومنها قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ﴾[١١] والمراد منه الإلهام،[١٢] ومنها قوله تعالى:

١ ق - منهم.
٢ ش: فيحسنه.
٣ ق: متعين لصحة، وما أثبتناه وردت في هامش ق و ش.
٤ ش - عنده.
٥ ش - قول.
٦ أي أصحاب الكشف.
٧ ش: معرفة.
٨ ش: لأنه.
٩ وردت عبارة «في حالة واحدة» في هامش ق تصحيحًا.
١٠ سورة الشمس، ٨/٩١.
١١ سورة الأنعام، ١٢٢/٦
١٢ ق - ومنها قوله تعالى وجعلنا له نورًا يمشي به في الناس والمراد منه الإلهام.

﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾،[١] والمراد منه الإلهام.
والجواب أن المراد من الإلهام والنور المذكور في هذه الآيات التوفيق للنظر[٢] والاستدلال، هكذا نُقل عن أئمّة التفسير.[٣]

[التقليد]

ومنهم من قال: إنّ الواجب هو الفزع إلى التقليد وهو طريق لمعرفة صحة الأديان. وهذا باطل لما[٤] ذكرنا أنه يؤدّي إلى صحة الأديان المتناقضة وأن يكون الدين الواحد صحيحًا وفاسدًا. ثم الدليل على فساد التقليد المحض[٥] أن قول المقلّد[٦] يحتمل أن يكون خطًا ويحتمل أن يكون صوابًا، وليس مع المقلّد دليل على ذلك إلا النظر والاستدلال، فيجب الرجوع إليهما. ثم يقال للمقلّد: قلّدت هذا الشخص على أنه محق أو على أنّه مبطل أو على أنك جاهل بحاله؟ إن قال: "على أنه مبطل"، فهذا[٧] بعيد[٨] لأنه زعم أن الباطل متّبَع. وإن قال: "على أني جاهل بحاله"، فيقال له: لِم كان تقليدك[٩] إياه[١٠] أولى[١١] من تقليد[١٢] غيره؟ وإن قال: "على أنه محق"، فيقال له: "بم عرفت كونه محقًا؟" فإن قال: "بالتقليد"،

---

١ سورة الزمر، ٢٢/٣٩.

٢ ش: في النظر.

٣ انظر: **تأويلات القرآن** للماتريدي، ورقة ٧٦٨و، ١٠٤١و-١٠٤١ظ.

٤ ش: بما.

٥ في هامش ق: قوله تقول المقلد من جعل الدين الذي دعي إليه قلادة في عنق الداعي له إليه وصورته وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا دعا إنسان في زمنه إلى الإسلام وبين له جميع ما يجب عليه اعتماده حول وحدانية الله تعالى وحدَث العالم وقدم الصانع والإيمان بملائكة الله وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى وأخبر له أن رسولنا بلغ إلينا هذا الدين عن الله تعالى وهو صادق في دعوى الرسالة لأنه ظهرت على يده المعجزات النافذات للعادات، فقبل هذا الرجل ذلك منه ولم يكن يعتقده وجعل ذلك قلادة في عنق هذا الداعي له إليه، على معنى أنه إن كان حقًا فحق، وإن كان باطلًا فوباله عليه، وهذا المقلد ليس مؤمن بلا خلاف، لأنه لم يعتقد ما يحب عليه اعتقاده، ولم يصدق النبي عليه السلام فيما جاء به من عند الله تعالى بل هو شاك في ذلك. ولا إيمان مع الشك، وإنما الخلاف في مقلد صدق الداعي في جميع ذلك واعتقد جميع ما دعاه إليه من غير شك وارتياب لكن بلا دليل. والله الموفق بالصواب.

٦ ش + إذا عدي عن دليل.

٧ ش: فقد.

٨ ش: أبعد.

٩ ش: تقليده.

١٠ ش – إياه.

١١ ق: أوفى.

١٢ ق: تقليده.

فهو باطل بما[١] ذكرنا، وإن قال: "بالنظر والاستدلال"، ثبت أن طريق معرفة صحة الأديان هو النظر والاستدلال، فيجب الرجوع اليه.

فإن قيل: في هذا نفيُ صحة الاعتقاد عن عامّة المسلمين وقولٌ ببطلان إيمان المقلّد، وهو مخالف للمذهب السديد.

قلنا: عنه جوابان، أحدهما أن المسلم العامي منّا ليس بمقلّد محضٍ، بل هو عالم بالله تعالى ورسوله على طريق الإجمال، لأنه يعرف أن البناء لا بد له من بانٍ، والمحدَث لا بد له من محدِثٍ، ويعلم بالتواتر أن النبي عليه السلام جاء وادّعى الرسالة وأقام المعجزة على ذلك وأتى بالقرآن الذي عجز الخلقُ عن الإتيان / بمثله، فهو عالم[٢] بهذه الجملة، وإن كان لا يعلم تفاصيل ذلك ووجه الدلالة عليه ولا يقدر[٣] على حلّ الشبهة، ولكن قبل اعتراض الشبهة فهو مؤمن عارف بالله تعالى. [٩٧ظ]

والثاني إن كان مقلّدًا فليس[٤] له أن يقلّد غيره في إيمانه، ولكن مع هذا إذا قلّده ووقع تقليده المحقَ فهو من الفائزين، وإن وقع تقليده المبطل فهو من الهالكين. فمعنى بطلان التقليد أنه ليس له أن يفعله، ولو فعله يلام[٥] ويعاقب عليه. ومعنى صحة إيمان المقلّد أنه لو قلّد المحق فهو من الفائزين بإيمانه.

والدليل على أن إيمان المقلّد على هذا التفسير صحيحٌ، أن الإيمان هو التصديق لغةً، وهكذا حُكي عن أبي حنيفة[٦] وأبي الحسن الأشعري[٧] وغيرهما.[٨]

---

١ ش: بما.

٢ ش: عارف.

٣ ش - يقدر.

٤ ش: وليس.

٥ ش - يلام.

٦ هو أبو حنيفة نعمان بن ثابت بن زُوطَة الكوفي، الفقيه الأعظم، إمام الحنفيّة، وُلد ونشأ بالكوفة، كان مجتهدًا محققًا، وأراده الخليفة المنصور على القضاء، فامتنع ورعا، فحبس إلى أن توفي سنة ١٥٠هـ/٧٦٧م. انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ١٣/٣٢٣-٣٢٤؛ **ووفيات الأعيان** لابن خلكان، ٥/٤٠٥-٤١٥.

٧ هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة، وُلد بالبصرة وسكن بغداد، كان معتزليًا بدايةً، وتركها وانتسب إلى أهل السنة والجماعة، ثم رد على المعتزلة، والشيعة وغيرهما. توفي سنة ٣٢٤هـ/٩٣٦م. انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ١١/٣٤٧؛ وشذرات **الذهب** لابن العماد، ٢/٣٠٣-٣٠٥؛ **ووفيات الأعيان** لابن خلكان، ٣/٢٨٤-٢٨٦.

٨ **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٢٥؛ **واللمع** للأشعري، ١٥٤-١٥٥.

فهذا الشخص متى صدّق الله تعالى ورسوله فيما جاء به من عند الله تعالى في الجملة عن تقليد أو عن علم كان مؤمنًا فيترتّب[١] عليه أحكام المؤمنين[٢] بالنصوص، إلا أنه يأثم بترك النظر والاستدلال، لأنه ترك الواجب. وهذا المذهب - وهو أن إيمان المقلّد صحيح وأنه يأثم بترك النظر والاستدلال[٣] وحكمه حكم[٤] فسّاق الملّة محكيّ عن أبي حنيفة وسفيان الثوري[٥] والأوزاعي[٦] ومالك[٧] وابن أبي ليلى[٨] والشافعيّ[٩] وغيرهم من أهل السنّة والجماعة رحمهم الله.[١٠] فهذا هو الكلام في وجوب النظر.

أما[١١] كونه أول الواجبات[١٢] فقال بعضهم: أول الواجبات على المكلّف القصد إلى النظر، فإنه الواقع أولًا في الوجود وإن كان المرعي[١٣] المقصود هو[١٤] النظر. وقال بعضهم: أول الواجبات عليه نفس النظر، وإنما القصد إليه يقع تابعًا له لا حكم له في نفسه، فلا يقصَد بالوجوب كالنية في باب العبادات.

---

١ ش: فترتب.

٢ ش: المؤمن.

٣ ش - لأنه ترك الواجب. وهذا المذهب وهو أن إيمان المقلّد صحيح وأنه يأثم بترك النظر والاستدلال.

٤ ق: وحكم.

٥ هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي، إمام في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، سكن مكة والمدينة ثم انتقل إلى البصرة، توفي سنة ١٦١هـ/٧٧٦م. انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ١٥١/٩-١٧٤؛ **ووفيات الأعيان** لابن خلكان، ٣٨٦/٢-٣٩١.

٦ هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، إمام في الفقه وزاهد، من قبيلة الأوزاع، فقيه ديار الشام وإمام المذهب الأوزاعي، توفي سنة ١٥٦هـ/٧٧٤م. انظر: **الطبقات الكبرى** لابن سعد، ٤٨٨/٧؛ **ووفيات الأعيان** لابن خلكان، ١٢٧/٣-١٢٨.

٧ هو أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي الحميري، إمام المالكية في الفقه، توفي سنة ١٧٩هـ/٧٩٥م. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ١٣٥/٤-١٣٩.

٨ هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري، محدث وفقيه، تولى قضاء الكوفة ثلاث وثلاثين سنة، توفي سنة ١٤٨هـ/٧٩٥م. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ١٧٩/٤-١٨١؛ **وتهذيب التهذيب** لابن حجر ٣٠١/٩.

٩ هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي، إمام الشافعيّة من المذاهب الأربعة، كان ذكيًا مفرطًا، له تصانيف كثيرة في الفقه والحديث، توفي سنة ٢٠٤هـ/٨٢٠م. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ١٦٣/٤-١٦٩؛ **وتوالي التأسيس** لابن حجر، ٣٣-١٨٥.

١٠ **أصول الدين** للبغدادي، ٢٥٤؛ **وتبصرة الأدلة** للنسفي، ٢٨.

١١ ش: وأما.

١٢ ش + فقد.

١٣ ش + هو.

١٤ ش: وهو.

والصحيح أن أول الواجبات هو المعرفة،[١] لأنه هو المقصود من النظر، كما أن النظر هو المقصود من القصد، وبه يندفع خوف الضرر الذي ذكرنا، ويتمكن من أداء الواجبات والانصراف / عن المقبحات. فعلى هذا أول الواجبات هي المعرفة بالله تعالى وبرسوله وبدينه وإن كان لا يتأتّى بدون[٢] النظر والقصد. وبالله التوفيق. [٩٨و]

فصل [في إمكان وقوف العقل على حسن الأشياء وقبحها]

ثم إن المتكلمين من أهل القبلة قد[٣] اختلفوا أن العقل -مع إمكان الوقوف به على حدوث العالم وثبوت الصانع ودلالة المعجزات- هل يمكن الوقوف به على حسن شيء من الأفعال وقبحه وعلى وجوب شيء منها وحظْره. قال أصحابنا رحمهم الله: يمكن الوقوف به على ذلك، حتى إن الله تعالى لو أخْلى العالَم[٤] عن الرسل لكان الإيمان بالله تعالى واجبًا عليهم والكفر به حرامًا، ولَكان[٥] شكر نعمته حَسنًا والكفران به قبيحًا. وهذا المذهب محكيّ عن أبي حنيفة رحمه الله، رواه ابن سماعة[٦] في **نوادره**[٧] عن أبي يوسف[٨] عن أبي حنيفة رحمة الله عليهما.[٩] وكذا ذكر الحاكم الشهيد[١٠] رحمه الله في أول كتابه المسمّى **بالمنتقى**[١١]

---

١ في هامش ق: المراد من المعرفة ههنا العلم.

٢ ق: بدون.

٣ ش - قد.

٤ ش: العقلاء.

٥ ش: وكان.

٦ هو أبو عبد الله محمد بن سماعة بن عبيد الله التميمي، كان فقيهًا، وولّي القضاء ببغداد، وهو راو للإمام أبي يوسف ومحمد، توفي سنة ٢٣٣هـ/٨٤٧م. انظر: **الجواهر المضية** للقرشي، ١٦٨/٣-١٧٠؛ **وتاج التراجم** لابن قطلوبغا، ١٨٩-١٩١.

٧ وهو كتاب في رواياته عن محمد وأبي يوسف. انظر: **الجواهر المضية** للقرشي، ١٦٨/٣.

٨ هو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، أخذ الفقه عن الإمام أبي حنيفة، وولي القضاء لثلاثة خلفاء عباسيين، توفي سنة ١٨٢هـ/٧٩٨م. انظر: **الطبقات الكبرى** لابن سعد، ٣٣/٥؛ **والجواهر المضية** للقرشي، ٦١١/٣.

٩ **الأصول المنيفة** لبياضي زادة، ٤٠-٤١.

١٠ هو أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي، الشهير بالحاكم الشهيد، كان إمام الحنفية بمرو، ولّي قضاء بخارى، قُتل شهيدًا في الري سنة ٣٣٤هـ/٩٤٥م. انظر: **الجواهر المضية** للقرشي، ٣١٣/٣-٣١٥؛ **وتاج التراجم** لابن قطلوبغا، ٢٧٢-٢٧٤؛ **والفوائد البهية** للكنوي، ١١٢/٢؛ **والأعلام** للزركلي، ٢٤٣/٧.

١١ وهو في فروع الحنفية، انظر: **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ١٨٥١/٢.

هذه الرواية، وإليه ذهب إمام الهُدى أبو منصور الماتريديّ[١] رحمه الله والمشيخة العياضيّة[٢] رحمهم الله وأتباعهم.[٣] وليس هذا قولًا بكون العقل موجبًا كما ظنّه[٤] البعض، لأن الموجب هو الله تعالى والعقل دليلٌ عليه كالسمع سواء. وقال أبو الحسن الأشعري لا يمكن الوقوف به على ذلك ويقف حُسن الأشياء[٥] وقبحها ووجوبها كلها على السمع.[٦]

لنا في ذلك وجهان من الدليل. أحدهما أن القول بامتناع الوجوب بالعقل يؤدي إلى تعجيز الله عن إيجاب شيء ما[٧] على عباده، وإنه باطل. بيانه: أنه لو لم يجب شيء مّا بالعقل لتوقف[٨] على ورود السمع وهو قول الرسول، فإذا جاء الرسول في زمان جواز الرسالة[٩] وادّعى الرسالة فمعلوم أنه لا يجب على أحد تصديقه قبل إقامة المعجزة، لأنه لو وجب لارتفعت التفرقة بين النبي والمتنبئ، وبعد إقامة المعجزة لا يجب على أحد تصديقه أيضًا ما لم يعرف كونها[١٠] معجزة، وكونُها[١١] معجزة يعرف بالنظر، لأن بالنظر[١٢] يميَّز بين السحر والمعجزة. فنقول هل يجب عليه النظر في المعجزة أم لا؟ إن قال: "لا" يؤدي إلى ما قلناه / وهو امتناع الإيجاب أصلًا. وإن قال: "يجب"، نقول له:[١٣] يجب[١٤] بالسمع أو بالعقل؟ [٩٨ظ]

---

[١] هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، من أئمة الكلام مؤسّس مذهب الماتريدية، نسبته إلى ماتريد قرية بسمرقند، توفي سنة ٣٣٣هـ/٩٤٤م. انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٧-٣٥٩؛ **والجواهر المضية**، للقرشي، ٣/٣٦٠-٣٦١؛ **وتاج التراجم** لابن قطلوبغا، ٢٤٩-٢٥٠؛ **والفوائد البهية** للكنوي، ١٩٥.

[٢] هم أبو نصر أحمد بن العباس العياضي، وابناه الإمامان أبو أحمد وأبو بكر. من علماء سمرقند. وهو أستاذ أبي منصور الماتريدي، وكان أشجع أهل زمانه، استشهد سنة ٢٦٠هـ/٨٧٤م في ديار الترك. وابناه كانا فاضلين عالمين وهما من أصحاب الماتريدي. انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٦-٣٥٧؛ **والجواهر المضية** للقرشي، ١/١٧٧-١٧٩.

[٣] **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٥-٧.

[٤] ق: ظنّ.

[٥] ش + كلها.

[٦] **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري** لابن فورك، ٢٨٥.

[٧] ق – ما.

[٨] ق: يقف.

[٩] ش – الرسالة.

[١٠] ق: كونه.

[١١] ق: كونه.

[١٢] ش: النظر.

[١٣] ش – له.

[١٤] ق – يجب.

وإن[١] قال: "بالعقل" فهو الذي نريده، وإن قال: "بالسمع"، فهو باطل، لأن السمع قول الرسول ولم يثبت كونه رسولًا بعد.

فإن قيل:[٢] الرسول إذا جاء وادّعى الرسالة في زمان جوازها كان ثبوت الرسالة في حيز الجائزات، فإذا أقام المعجزة فقد ترجح[٣] جهة الوجود على جهة العدم، ويثبت إمكان العلم بكونه[٤] رسولًا بالنظر إلى ترجّح جهة رسالته، وهذا ثبت بقوله[٥] فيجب عليه تصديقه، لأن الوجوب يقف[٦] على إمكان العلم[٧] لا على حقيقة العلم، فكان الوجوب ثابتًا بالسمع[٨] لا بالعقل.

قلنا: هذا لا يخلّصكم من[٩] الإلزام، لأنا نقول: الوجوب إذا لم يكن ثابتًا قبل إقامة المعجزة وثبت[١٠] بعدها، فنقول: يجب بالسمع أو[١١] بالعقل؟ إن قال: "بالعقل"، فهو الذي نريده،[١٢] وإن قال: "بالسمع"، فهذا باطل، لأن السمع قول الرسول ولم يثبت كونه رسولًا بعد وإن ثبت إمكان العلم به بعد النظر.

والثاني، إنا بالعقل نميّز بين الفعل الذي لو أقدم عليه الإنسان يستحق اللوم والذمّ نحو الظلم والكذب العاري عن النفع وكفران النعمة، وبين الفعل الذي لو أقدم عليه الإنسان يستحّق[١٣] المدح ولا يستحق[١٤] الذمّ واللوم نحو الإنصاف والصدق وشكر المنعم والإحسان بالغير وغير ذلك. هذه تفرقة راجعة إلى حال هذه الأفعال ولا يمكن إنكارها، ولا نعني بالحسْن إلا اختصاص الفعل بالحالة الثانية، وبالقبح إلا اختصاصه بالحالة الأولى، وهذه معلوم بالعقل ولا يقف على السمع.

---

١ ش: إن.
٢ ش + قول.
٣ ق: رخح، ش: رجح.
٤ ش: به.
٥ ش - رسولًا بالنظر إلى ترجّح جهة رسالته، وهذا ثبت بقوله.
٦ ش: بالسمع.
٧ ش - العلم.
٨ ش - بالسمع.
٩ ش: عن.
١٠ ش: ويثبت.
١١ ق: و.
١٢ ش: نريد إثباته.
١٣ ش + عليه.
١٤ ش + عليه.

والخصوم تعلقوا بآيات منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾،[1] نفى التعذيب قبل إرسال الرسول، ولو ثبت الوجوب قبله لثبت التعذيب قبله،[2] ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾،[3] الآية، نفى الإهلاك قبل / إرسال الرسل وأثبت لهم الحجة، ومنها قوله [٩٩و] تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾،[4] قطع الحجة بإرسال الرسل، فهذا يقتضي[5] وجود الحجّة قبله. وكل ذلك ينفي الوجوب قبل السمع.

والجواب:[6] الخصوم كيف يتعلقون بهذه الآيات وإن المذهب عندهم أن لله تعالى أن يعذّب جميع الخلق من غير سابقة ذنب، ولو فعل ذلك كان حكمة[7] وتصرّفًا في ملكه، فإذا لم يعملوا بهذه الآيات فكيف يحتجّون بها علينا؟ ثم نقول: الآية الأولى تنفي التعذيب قبل إرسال الرسل ونحن به نقول، لأن التعذيب والعقاب لا يعرف إلا بالسمع، وإنما الكلام في وجوب الفعل في نفسه على التفسير الذي ذكرنا. وأما الآية الثانية والثالثة، قلنا: ليس لأحد حجّة على الله تعالى لا قبل الإرسال ولا بعده، إلا أن الكفّار ربما يظنّون أن لهم حجّة قبل الإرسال، فالله تعالى قطع ذلك بإرسال الرسل، فلا يبقى لهم حجّة في زعمهم واعتقادهم. أو نقول بأن المراد منها الشرائع والعبادات وكيفيّة الشكر على نعم الله تعالى، ونحن نسلّم أن ذلك لا يُعرف إلا بالسمع. وبالله التوفيق.

وإذا[8] ثبت هذه الجملة نقول: طريق العلم بالله تعالى هو النظر في الدليل وهو هذه المحدَثات. ووجه الدلالة عليه أنها محدَثة، والمحدث لا بد له من محدِثٍ. وطريق العلم بالنبوات النظر في المعجزات، وسيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى. وطريق العلم بأمور الآخرة قول الرسول الصادق بوحي من الله تعالى. فنحتاج إلى بيان أن العالم محدَث، وإلى بيان أن المحدَث لا بد له من محدِث.

---

[1] سورة الإسراء، ١٥/١٧.
[2] ش: قبل الرسل.
[3] سورة طه، ١٣٤/٢٠.
[4] سورة النساء، ١٦٥/٤.
[5] ش: ينتفي.
[6] ش: وجواب.
[7] ق: حكمًا.
[8] ش: فإذا.

[حدوث العالم وإثبات الصانع]

فصل في إثبات حدَث[1] العالم

والمخالفون[2] لنا فيه فريقان من الدهرية أحدهما القائلون بقِدم العالَم على ما هو[3] عليه من الهيئة والتركيب،[4] وأن الفلك لم يزل متحرّكًا بشمسه وقمره، ولا نطفة إلا من إنسان ولا إنسان إلا من نطفة، ولا بيض إلا من دجاجة ولا دجاجة إلا من بيضة إلى غير ذلك. / والثاني الفلاسفة[5] القائلون بقدم العناصر والهيولى، وهي مادّة العالم عندهم، وهذه المركّبات محدث منها. وإذا رأيتهم يقولون: إنا نقول بحدث[6] العالم فهذا مرادهم. [٩٩ظ]

والذي يدل به علماء التوحيد على حدوث العالم يبطل قول الجميع. فنبيّن أولًا معنى العالم، ونبيّن أقسامه، ونبيّن حدّ كل قسم منها، ونبيّن معنى القديم والحادث، ثم نقيم الدلالة على حدوثه إن شاء الله تعالى.

أما العالم فهو اسم لِما سوى الله تعالى، سُمّي عالمًا لكونه علَمًا على ثبوت الصانع.[7] وقيل مأخوذ من العِلم لا من العلامة، معناه ما يُحَسّ ويعلَم، ولكن الأول أصحّ. قال ابن عباس[8] رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى

---

١ ش: حدوث.

٢ ق: والمخالفون.

٣ ق - هو.

٤ ش: والترتيب.

٥ وهم أهل الفلسفة، وقد اختلفت آراؤهم في حدوث العالم أو قدمه، فمنهم القائلون بقدمه، ومنهم من اعترف بصانع للعالم. انظر: **تهافت الفلاسفة** للغزالي، ٣٧-٤٥؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ٥٨/١-٦٠.

٦ ق: بحدوث.

٧ ش - الصانع.

٨ هو أبو العباس عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، صحابي جليل، وابن عمّ رسول الله، صحب النبي نحوًا من ثلاثين شهرًا، حدّث عن عمر وعلي ومعاذ، وروى عنه ابنه علي وابن أخيه عبد الله بن معبد، ومولاه عكرمة وغيرهم. كان إمامًا في التفسير، وتوفي بالطائف سنة ٦٨هـ/٦٨٧م. انظر **الطبقات** لابن سعد، ٣٦٥/٦؛ **وأسد الغابة** لابن الأثير، ٣٠/٢٩؛ **وسير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٣٣/٣.

﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾:[١] "أي رب الخلائق أجمعين".[٢] بالمعنى الذي ذكرناه أن كل جزء منه علَم دالّ على حدوثه وافتقارِه إلى محدِث قديم.

وأما أقسامه فهو ينقسم إلى[٣] أعيان وأعراض. ونعني بالأعيان الأجسام والجواهر. ونعني بالأعراض ما تحدث في الجواهر والأجسام نحو الأكوان والألوان والطعوم والروائح وغير ذلك. أما الجوهر فهو متحيز في الوجود، والمعني[٤] بذلك انّه إذا وُجد يشغل[٥] حيزًا ويمنع وجودَ مثله[٦] بحيث[٧] هو. وقيل: هو ما يتعاظم بانضمام مثله[٨] إليه. وقيل: هو ما لو وَجد فراغًا أخرجه من أن يكون فراغًا. وهذه العبارات[٩] متقاربة في المعنى. وقال بعضهم: الجوهر هو القائم بذاته الحامل للأعراض.[١٠] يسمى[١١] جوهرًا لأنه أصل الأجسام لأنها تتركّب[١٢] من الجواهر، وجوهر الشيء أصله. وسمي الجزء الذي لا يتجزأ جوهرًا لكون البسائط التي تتركب منها المركبات جارية مجرى الأصول. إذ لا يتصور البسائط بدون التركيب واستحالت المركبات[١٣] بدون الأفراد التي هي البسائط وإن كانت الأفراد حادثة لا عن أصل. والمركبات حاصلة على وصف التركيب في أول أحوال وجوده.[١٤] وأما الجسم فهو المتركّب[١٥] من الجوهرين فصاعدًا. وقيل: هذا[١٦] هو الذاهب في الأبعاد الثلاثة طولًا وعرَضًا وعُمقًا، وذلك يحصل بستّة جواهر،[١٧] والأول أصحّ. أما العرض فهو ما يعرض في الوجود ولا يبقى زمانين.

---

١ سورة الفاتحة، ٢/١.
٢ **تفسير الطبري**، ٤٨/١.
٣ ش: على قسمين.
٤ ش: المعنى.
٥ ش: بشغل.
٦ ش: غيره.
٧ ش: حيث.
٨ ش: أمثلة.
٩ ش: العبارة.
١٠ ق: الأعراض.
١١ ش: سمي.
١٢ ش: يتركب.
١٣ ش: أما إذ لا يتصور للبسائط بدون التركيب واستحال المركبات.
١٤ ق – وسمي الجزء الذي لا يتجزأ جوهرًا لكون البسائط التي تتركب منها المركبات جارية مجرى الأصول. أما إذ لا يتصور للبسائط بدون التركيب واستحال المركبات بدون الأفراد التي هي البسائط وإن كانت الأفراد حادثة لا عن أصل. والمركبات حاصلة على وصف التركيب في أول أحوال وجوده.
١٥ ش: المركب.
١٦ ق – هذا.
١٧ ش: جوانب.

وقيل: هو ما يقوم بغيره ولا يكون له من البقاء واللبث ما للجواهر.[١] وأما القديم فهو ما لا ابتداء لوجوده. / وأما الحادث فهو ما لوجوده ابتداء. [١٠٠و]

وأما الدلالة على حدوث الأجسام والجواهر أنّها لم تخل عن[٢] الحوادث ولم تسبقها،[٣] وكل ما لم تخل عن[٤] الحوادث[٥] فهو حادث مثله. والدليل على أنّها لم تخل عن[٦] الحوادث ولم تسبقها، أنّها لم تخل عن[٧] الأعراض ولم تسبقها، والأعراض حادثة. فهذه الدلالة تبتني على أربعة أصول: الأصل الأول في إثبات الأعراض. والأصل الثاني في إثبات حدوثها. والأصل الثالث في إثبات أن الجواهر والأجسام لم تخل عنها ولم تسبقها. والأصل الرابع في إثبات أن ما لم يخل[٨] عن الحادث ولم يسبقه فهو حادث مثله.[٩]

أما[١٠] الأصل الأول فالدلالة[١١] على ثبوت الأعراض أن الجوهر لا يوجد في شيء من الحالات إلا في جهة معيّنة. ومعنى ذلك أنه لو قُدر جوهر آخر لا بد أن يكون في جهة من جهاته على التعيين، فوجوده في تلك الجهة لا يخلو إما أن يكون بطريق الوجوب أو بطريق الجواز. لا وجه إلى الأول، لأنه لو كان بطريق الوجوب لاستحال وجوده في جهة أخرى، ومعلوم أنه لا يستحيل وجوده في جهة أخرى بدلًا عن هذه الجهة، ولا يستحيل انتقاله إلى جهة أخرى بعد وجوده في هذه الجهة، وكان[١٢] وجوده[١٣] بطريق الجواز فجاز أن يوجد في هذه الجهة وجاز أن لا يوجد. فإذا اختصّ أحد الجائزين بالحصول فلا بد له[١٤] من مخصّص مّا، لأنه لولا المخصّص لم يكن وجوده في هذه الجهة[١٥] أولى من أن لا يوجد أو يوجد في جهة أخرى، وذلك الأمر المخصّص[١٦]

---

١ ش: للجوهر.
٢ ش: من.
٣ ش: ولم يسبقها.
٤ ش: من.
٥ ق: الحادث.
٦ ش: من.
٧ ش: من.
٨ ق: لا يخلو.
٩ ق: مثله.
١٠ ش – أما.
١١ ش: الدلالة.
١٢ ش: فكان.
١٣ ق – وجوده.
١٤ ش – له.
١٥ ش + الأولى.
١٦ ش – المخصّص.

لا يخلو إما أن يكون ذات الجوهر وصفاته أو غيره. ولا[١] وجه إلى الأول، لأنه ينتقل عن الجهة التي هو فيها مع وجود ذاته وسائر صفاته من كونه متحيزًا وجوهرًا وغير ذلك، ولأنه لو كان كذلك لوجب[٢] كونه في كل الجهات في حالة واحدة، لأن الذات الموجب لكونه فيها قائم، فلا بد أن يكون ذلك الأمر وراء ذاته وصفاته.

/ ثم لا يخلو[٣] أن يكون له صفة الوجود أو لا يكون صفة الوجود حاصلة له. لا وجه إلى الثاني لأن غير الموجود لا اختصاص له ببعض الجواهر دون البعض، فلا[٤] يختصّ ببعض الجهات دون البعض، فيجب كون كل الجواهر في جهة واحدة، وكون الجوهر[٥] الواحد[٦] في كل الجهات، وإنه محال، فلا بد من[٧] أن يكون له صفة الوجود. ثم لا يخلو إما أن يكون بحال[٨] يوجب كون الجوهر في بعض الجهات بطريق الفعليّة[٩] والاختيار وهو الفاعل، أو بطريق العلّة والإيجاب. فإن كان الثاني فهو الذي نريده، و[١٠]لا وجه إلى الأول، لأن ما يتعلق بالفاعل حدوث شيء فلا[١١] بد أن يفعل الفاعل شيئًا لم يكن؛ ومعلوم أنه لم يفعل الجوهر، لأنه كان موجودًا، فلا يتصوّر فعله وإحداثه ثانيًا. فثبت أن الفاعل فعَل شيئًا[١٢] آخر سوى الجوهر يوجب[١٣] اختصاص الجوهر بهذه الجهة دون غيرها وهو العرض[١٤] الذي[١٥] نريد إثباته. [١٠٠ظ]

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون كون الجوهر في هذه الجهة لعدم كونه في جهة أخرى، وكذا[١٦] كون الجوهر متحرّكًا لعدم كونه ساكنًا، وكونُه مجتمعًا لعدم كونه متفرّقًا، وكذا سائر أحوال الجواهر.

---

١ ق: لا.
٢ ش: أوجب.
٣ ش: إما.
٤ ش: ولا.
٥ ش: الجواهر.
٦ ش – الواحد.
٧ ق – من.
٨ ش – بحال.
٩ ش: التغليب.
١٠ ش – فإن كان الثاني فهو الذي نريده، و
١١ ق: لا.
١٢ ش: شيء.
١٣ ش: وجب.
١٤ ش: عرضًا.
١٥ ش – الذي.
١٦ ق: كذا.

قلنا: العدم وإن أضفناه إلى بعض الأشياء دون البعض لا يخرج من أن يكون عدمًا، وقد ذكرنا أن هذا الحكم لا يجوز إحالته على العدم.

فإن قيل: أليس أن السواد يحصل في محل مع جواز حصوله في محل آخر من غير مخصّص، لأنه لو كان لمخصّص يؤدي إلى قيام المعنى بالسواد وذلك محال، فلمَ لا يجوز أن يكون هذا[١] كذلك. وكذلك القادر على الضدّين[٢] يوجَد أحدهما منه من غير معنى آخر سوى كونه قادرا، ومن غير مخصّص. فهلا[٣] جاز هنا كذلك؟

قلنا: أما السواد فهو[٤] إنما اختصّ ببعض المحالّ دون البعض بالفاعل، لأن الفاعل / حين حصّله حصّله في هذا المحلّ فقد وجد المخصّص. وهذه [١٠١و] الطريقة لا يتأتّى في الجوهر، لأنه موجود[٥] قبل حصوله في هذه الجهة فلا يمكن أن يقال: الفاعل حصّله في هذه الجهة. وأما[٦] القادر على الضدّين فوجود أحد مقدوريه لمخصّص أيضًا،[٧] إلا أن ذلك المخصّص هو كونه قادرًا، أو نقول: المخصّص لأحد المقدورين بالوجود هو إرادة القادر[٨] فلم يخل[٩] عن أمرنا، فثبت أن كون الجوهر في بعض الجهات دون البعض لمعنًى؛ وذلك المعنى موجود فيه قائم به، لأن العلّة لا بد لها من الاختصاص لمحلّ الحكم بأبلغ الوجود، إذ لولاه لما كان[١٠] بإثبات الحكم له أولى من غيره، والاختصاصُ بأبلغ الوجوه بالحلول فيه؛ وبهذا الطريق يثبت سائر الأعراض. وبالله التوفيق.

الأصل[١١] الثاني، الدلالة على حدوث الأعراض أنها قابلة للعدم، وكل ما[١٢] يقبل العدم فهو حادث. ونعني بهذه الأعراض الأكوان التي توجب كون الجوهر

---

١ ق: بهذا.
٢ ش: التصديق.
٣ ش: فعلًا.
٤ ش – فهو.
٥ ش + و.
٦ ش: أما.
٧ ش – أيضا.
٨ ق: أراد القاد.
٩ ش: فلم يخله.
١٠ ش: لكان.
١١ ش: الفصل.
١٢ ش: كلما.

في جهات مخصوصة على ما ذكرنا. والدلالة[١] على أنها قابلة للعدم أنا رأينا الجوهر في جهة، ثم رأيناه في جهة أخرى. ولا[٢] يخلو إما أن يكون المعنى الأول هو[٣] الكون الذي أوجب اختصاصه بالجهة الأولى قائمًا فيه، أو زائدًا عنه. لا وجه إلى الأول، لأنه لو كان قائمًا فيه لأوجب حصوله في الجهة الأولى، وقد وجد المعنى الموجِب لحصوله في الجهة الثانية، فينبغي أن يوجد في الجهتين جميعًا في حالة واحدة، وهذا محال.

فإن قيل: ذلك المعنى قائم فيه إلا أنه كَمُنَ، وظهور ذلك المعنى شرط لحصوله في الجهة الأولى.

قلنا: الكمون والظهور الذي قلتم هل هو معنى وراء ذلك المعنى أم لا؟ إن قال:[٤] "لا"، فلا يوجب اختصاص الجوهر في جهة مّا، وكان الموجب لذلك وجود ذلك المعنى التي[٥] ترجع[٦] إلى[٧] ذاته. وإن قال: "نعم" وقد انعدم،[٨] فقد أقرّ / بعدم بعض الأعراض، وذلك يدل على حدوثه، ولأن كمون الكون وظهوره [١٠١ظ] لو كان معنى وراء الكون كان قائمًا به، وقيام العرض بالعرض محال، فثبت أن ذلك المعنى زال عنه. ثم لا يخلو إما أن يكون زوالًا بطريق الانتقال أو بطريق العدم. لا وجه إلى الأول، لأن العرض لا يقبل الانتقال لاستحالة بقائه ولأنه لو انتقل انتقل بطريق الجواز، فيجوز أن لا ينتقل أو[٩] ينتقل إلى هذا الجوهر أو إلى غيره، فلا بد لانتقاله إلى هذا الجوهر من مخصّص وهو معنى وراءه لما مرّ، وكذا المعنى الثاني والثالث فيتسلسل إلى غير نهاية، وإنه محال. فثبت أنه زال إلى عدم، فيثبت كونه قابلًا للعدم فيكون حادثًا، إذ لو لم يكن حادثًا كان قديمًا، والقديم واجب الوجود لذاته، إذ لو كان جائز الوجود لكان جائز العدم فلا يتخصّص أحدهما بالثبوت إلا لمخصّص،[١٠] وكذا الثاني والثالث إلى غير نهاية.

---

[١] ش: والدليل.
[٢] ش: فلا.
[٣] ق: وهو.
[٤] ش: قاله.
[٥] ق: بما.
[٦] ق: يرجع.
[٧] ق: إليه، وما أثبتناه وردت في هامش ق و ش.
[٨] ق: أنعم.
[٩] ش: وأن.
[١٠] ش – إلا لمخصّص.

وإذا ثبت أن القديم واجب الوجود لذاته، فكما لا يتصوّر خروجه عن ذاته لا يتصوّر خروجه من الوجود إلى العدم، كالسواد لمّا كان سوادًا لذاته لا يتصوّر خروجه عن كونه سوادًا.[١] والأعراض متى قبلت العدم عُلم أنّها ليست بقديمة، وإذا لم تكن[٢] قديمة كانت حادثة ضرورة. بهذا[٣] الطريق يثبت[٤] حدوث سائر الأعراض كالسواد والبياض والاجتماع والافتراق، فنقول: الجسم إذا كان أبيض[٥] ثم اسودّ أو كان مجتمعًا ثم افترق، ليس يخلو المعنى الأول إما أن يكون قائمًا فيه، أو زائلًا عنه إلى آخر ما ذكرنا. وبالله التوفيق.

الأصل[٦] الثالث الدليل على استحالة خلوّ الجواهر عن هذه الأكوان[٧] وسبقها عليها أن الجوهر لا يوجد في شيء من الحالات إلا في جهة معيّنة،[٨] لولا ذلك لم يظهر كونه متحيزًا مخالفًا للأعراض. / [١٠٢و] وكونه كائنًا من جهة معيّنة لا يكون إلا بالكون الموجب لذلك على ما مرّ، فكما لا يتصوّر خروجه من أن يكون في جهة ما لا يتصوّر خلوّه عن ذلك المعنى.

ودلالة[٩] أخرى أن الجوهر في حالة البقاء لا يخلو من أن يكون مجتمعًا أو متفرّقًا أو متحرّكًا أو ساكنًا؛ لأن المجتمع ما يكون غيره بجنبه، والمفترق ما لا يكون غيره بجنبه، والمتحرّك ما يكون منتقلًا عن مكان إلى غيره، والساكن ما[١٠] يكون لابثًا[١١] في مكان واحد، والجوهر في حالة البقاء لا يتصوّر إلا أن[١٢] يكون غيره بجنبه أو لا يكون، ولا يتصوّر إلا أن[١٣] يكون منتقلًا[١٤] عن مكان أو لابثًا[١٥] فيه، فثبت استحالة خلوّه عن العرض.

---

١ ش – كالسواد لمّا كان سوادًا لذاته لا يتصوّر خروجه عن كونه سوادًا.
٢ ش: لم يكن.
٣ ش: هذا.
٤ ق: ثبت.
٥ ش: أبيضًا.
٦ ش: الفصل.
٧ ش: الألوان.
٨ ق: تعينه.
٩ ش: دلالة.
١٠ ق: بما.
١١ ش: لابثات.
١٢ ش: وأن.
١٣ ش: وأن.
١٤ ش + بكون منتقلًا.
١٥ ش: لا بقاء.

فإن قيل: هذه الدلالة لا تشمل[١] جميع حالات الجوهر، فإن الجوهر في أول أحوال وجوده يخلو عن الحركة والسكون، والجوهر الفرد يخلو عن الاجتماع والافتراق.

قلنا: إنما نصبنا هذه الدلالة لإثبات حدوث الجواهر، وأن لها أول أحوال الوجود، فإذا ساعدَنا[٢] الخصم على[٣] أن له أول أحوال الوجود كُفينا المئونة. وكذلك إذا قال بوجود الجوهر الفرد ثم وجدت جواهر أُخَر على ما يشاهدها فقد اعترف بحدوث بعض الجواهر، فيكفينا ذلك في إثبات الصانع، لأن حدوث الجواهر[٤] لا يكون إلا بصانع قديم لِما نذكره على أن الجوهر في أول أحوال وجوده لا يخلو عن كونٍ ما هو حركة أو[٥] سكون، وإن كان لا يسمّى بذلك. وكذا الجوهر الفرد لا يخلو عن معنى الاجتماع والافتراق، وإن كان لا يسمّى بذلك، فثبت أن الجوهر لم يخل[٦] عن الأعراض الحادثة، وإذا استحال خلوّها عنها استحال سبقها عليها، لأن في السبق خلوّا ضرورة. وبالله التوفيق.

والأصل[٧] الرابع الدليل على أن ما لا يسبق[٨] الحادث فهو حادث، أن كل شيئين[٩] لا[١٠] يتقدم / أحدهما صاحبه في الوجود وأحدهما[١١] حادث فيكون[١٢] الآخر حادثا ضرورة، لمشاركته[١٣] الحادث فيما كان لأجله حادثًا، وهو أن لوجوده أولًا وابتداءً، وهذا من العلوم الضرورية.[١٤] وبهذا يبطل قول القائل أن عدم خلوّ الجوهر عن العرض متى لم يوجب كونه[١٥] عرضًا، فعدم خلوّه عن الحادث لا[١٦] يوجب كونه حادثًا، لأن عدم خلوّه عن العرض لا يوجب مشاركته العرض

[١٠٢ظ]

---

١ ش: لا يشمل.
٢ وردت في هامش ق: يعني وافقنا.
٣ ق: وعلى؛ ش – على.
٤ ق: الجوهر.
٥ ش: و.
٦ ش: لم تخل.
٧ ش: الفصل.
٨ ش: سبق.
٩ ش + حادثًا.
١٠ ق: لم.
١١ ق: وأحدها.
١٢ ق: يكون.
١٣ ق: لمشاركة.
١٤ ش: الضرورة.
١٥ ش – كونه.
١٦ ش: لم.

فيما كان لأجله عرضًا، وعدم خلوه عن الحادث [لا] يوجب مشاركته إيّاه فيما كان لأجله حادثًا.

فإن قيل: ما لا يتقدم حادثًا واحدًا بعينه يكون حادثًا ضرورة، أما ما لا يتقدم بعينه[١] حوادث لا نهاية لها لا يجب أن يكون حادثًا. والجواهر لم تخل عن حوادث[٢] لا نهاية لها واحد قبل واحد إلى غير نهاية، فإن حركات الفلك لا نهاية لها فما من حركة إلا وقبلها أخرى،[٣] ويجوز حادث قبل حادث إلى ما لا نهاية له كما يجوز حادث بعد حادث إلى ما لا نهاية له، كما قلتم في أنفاس أهل الجنة والنار،[٤] فإنها تحدث واحد بعد واحد إلى غير نهاية.

قلنا: الحوادث التي لم تسبقها الجواهر لها نهاية، وحركات الفلك يستحيل أن تكون بغير نهاية. ويستحيل حدوث حادث قبل حادث إلى غير نهاية لوجهين.

أحدهما أنه إذا انتهت النوبة إلى هذه الحركة الأخيرة أو الحادث الأخير لا بدّ من القول بانقطاع ما تقدّم وانصرافه[٥] وانقضائه ووقوع الفراغ عنه، وما لا نهاية له كيف يتصور[٦] انقطاعه وانقضاؤه. يبين[٧] ذلك أن قولنا "انقضى" وقولنا "انتهى"[٨] وقولنا "تناهى" واحد، فإذا قلنا بكونها منقضية فقد قلنا بكونها متناهية ضرورة.

والثاني أن الحوادث التي قبل هذا الواحد إذا كانت غير متناهية لتعلق وجود هذا الواحد بسبق ما لا يتناهى فلا يتصور وجود هذا الواحد لأن ما تعلق وجوده بسبق ما لا يتناهى لا يتصور[٩] / وجوده. مثاله قول القائل لغيره: [١٠٣و] "لا أعطيك درهمًا إلا وقبله درهمًا آخر"، لا يتصور إعطاء درهم مّا، كذا هذا. بخلاف حدوث[١٠] حادث بعد حادث إلى ما لا يتناهى، لأنه لا انقطاع ولا انقضاء

---

١ ش – بعينه.
٢ ش: الحوادث.
٣ ش + فيكون.
٤ ق – والنار.
٥ ش: وانصرامه.
٦ ق: تتصور.
٧ ق: تبين؛ ش: نبين.
٨ ق + واحد.
٩ ق – وجود هذا الواحد لأن ما تعلق وجوده بسبق ما لا يتناهى لا يتصور.
١٠ ق – حدوث.

لجملتها حتى يقال: انقضى ما لا يتناهى وانصرم، ولا يتعلق وجود هذا الواحد بوجود ما لا يتناهى. مثاله قول القائل: "لا أعطيك درهمًا إلا وبعده درهمًا آخر"[١] لا[٢] يمتنع إعطاء درهم في الحال، وبالله التوفيق. فثبت بهذه الأصول الأربعة حدوث العالم ودخل تحت هذه الدلالة جميع أجزاء العالم كالسماوات والأفلاك وما فيها من النجوم، والأرضين وما فيها من الجبال والبحار والحيوان والنبات وما تسمّيه الدهرية طبائع[٣] وعناصر وغير ذلك.

فصل في شبه[٤] القائلين بقدم العالم

فمِن شبههم[٥] أنَّ العقل يحيل وجود شيء لا عن شيء، ولا يصحّ حصول المحدَث إلا من مادة قديمة. وهذا معلوم بالرجوع إلى الشاهد، فإنّا لم نر[٦] شيئًا إلا عن شيء آخر، وكذا[٧] في الغائب. ومنها أنه[٨] لو استحال[٩] وجود العالم فيما لم يزل لا بد من وجه لأجله يستحيل. وأيّ شيء كان مما يرجع إلى الفاعل أو إلى[١٠] المقدور أو إلى[١١] معنى ثالث قديم، فإنه[١٢] يقتضي استحالة وجوده فيما لايزال. ومنها أن الفاعل إذا كان قادرًا لم يزل وقد وجد الداعي إلى فعل العالم،[١٣] وهو العلم بحسنه ولا مانع منه، فلا بد من وجود الفعل فيما لم يزل.

والجواب: أما الأول فهو على خلاف ما اعتقدوه شاهدًا أو[١٤] غائبًا، إذ[١٥] لا يصحّ إيجاد شيء من شيء، وإنما يُحدث الفاعل ما يُحدث[١٦] ابتداءً. ألا ترى أن كلامنا وسائر أفعالنا يحدَث لا من شيء، بل الفاعل يفعله ابتداءً، وكذلك الباني للدار[١٧] إنما يفعل التأليف والتركيب وذاك ليس له أصل يُحدث منه.

---

١ ق - آخر.
٢ ش: لم.
٣ ق: وطبائع.
٤ ق: شبهة.
٥ ش: شبهتهم.
٦ ق: به.
٧ ش: فكذا.
٨ ش - أنه.
٩ ش: استحل.
١٠ ق: أولى.
١١ ق: أولى.
١٢ ش + لا.
١٣ ق: العلم.
١٤ ق: و.
١٥ ش - إذ.
١٦ ش + به.
١٧ ش: للدام.

والحاصل أن الفاعل سواء يفعل[١] بآلة أو بغير آلة في محلّ أو لا في محلّ، فإنما يفعله ابتداءً لا عن مادة.

[١٠٣ظ] وأما الثاني قلنا: من الأحكام ما لا يعلّل، / ألا ترى أن استحالة البقاء على ما لا يبقى كالأعراض، وصحةَ البقاء على ما يبقى، واستحالةَ حلول العرض إلا في محلّ لا يعلّل، فكذا استحالة[٢] وجود العالم فيما[٣] لم يزل. ثم نقول: إنما لم يصحّ وجوده فيما لم يزل لأن في ذلك قلبَ جنسه، وهو قدم الحادث، وهذا لا يوجد فيما لا يزال.

وأما الثالث قلنا: القادر إنما يفعل ما يفعل[٤] بطريق الصحة لا بطريق الوجوب، فجاز أن يفعل في وقت ولا يفعل في وقت؛ وكذا الدّاعي وهو العلم بحسنه[٥] لا يقتضي وجود الفعل لا محالة، بل يفعله في زمان يختاره ويرى الصلاح فيه، كالواحد منا يتصدّق على المسكين اليوم وإن علم[٦] بحسن الصدقة سابقًا على اليوم، فكذا الباري تعالى جاز أن يفعل العالم لعلمه بحسنه وانتفاع الخلق به في بعض الأحوال[٧] دون بعض.[٨] ولهم من هذا الجنس شبه، وطريق حلّها على نحو[٩] ما بيناه. والله الموفق.

فصل في بيان أن للعالم صانعًا

إذا[١٠] ثبت أن العالم بجواهره[١١] وأجسامه[١٢] وأعراضه[١٣] حادث،[١٤] نقول: لا بد له[١٥] من محدِث؛ لأن الحادث جائز الوجود، إذ لو لم يكن جائز الوجود لكان ممتنع الوجود أو واجب الوجود ووجوده وحدوثه يبطل امتناع وجوده،

---

١ ش: يفعله.
٢ ش + بقاء.
٣ ش – فيما.
٤ ش – ما يفعل.
٥ ش: بجنسه.
٦ ش: كان علمه.
٧ ق: الأحول.
٨ ق: البعض.
٩ ش – نحو.
١٠ ش: وإذا.
١١ ق: بجواهرها.
١٢ ق: وأجسامها.
١٣ ق: وأعراضها.
١٤ ق: حادثة.
١٥ ق: لها.

ولو كان واجب الوجود لاستحال عدمه في وقت مّا لِما ذكرنا قبل هذا. وقد ثبت عدمه قبل الحدوث فثبت أنه جائز الوجود في ذاته لا يختصّ جواز وجوده بوقت دون وقت، وما هذا حاله[1] لا يختصّ بالوجود إلا بمخصّص لما مرّ.

ثم ذلك المخصّص لا يخلو إما أن يكون عين العالم أو جزءًا من أجزائه أو غيرَه. لا وجه إلى الأول، لأنه لو كان كذلك لكان إما أن يوجب بوجوده حال عدمه، أو حال وجوده. لا وجه إلى الأول لأنه يوجب حدوثَه في القدم أو في حال عدمه وهذا محال، ولا وجه إلى الثاني لأنه إذا[2] وُجد لا يتصور وجوده[3] ثانيًا / حتى يخصّص نفسه بالوجود، فيثبت أن المخصّص معنى وراءه. وذلك المعنى لا يخلو إما أن يوجب وجوده بطريق العلّة والإيجاب أو بطريق الفعلية والاختيار.[4] ولا وجه إلى الأول، لأن تلك العلة لا تخلو[5] إما أن تكون قديمة أو حادثة، لا وجه إلى الأول، لأنه يوجب وجوده في القدم وذلك محال، ولا وجه إلى الثاني، لأن حدوث ذلك المعنى يحتاج إلى محدِث[6] آخر، وكذلك الثالث والرابع فيتسلسل إلى غير نهاية. [١٠٤و]

وإذا بطلت[7] هذه الأقسام تعيّن القسم الأخير، فكان حدوثه بإحداث فاعل مختار وهو الله تعالى. وبهذا يبطل قول من علّق حدوث العالم بالطبع والدهر والنجوم والعقل والنفس على ما اختلف فيه عباراتهم، لأنا نقول: حدوث العالم بهذه الأشياء بطريق[8] العلة والإيجاب أو بطريق الفعليّة والاختيار. الأول باطل لما مرّ أنه إما أن يكون قديمًا أو حادثًا وكل ذلك باطل، وإن قالوا[9] بالثاني فهو الذي نريده ولكنّهم أخطئوا في التسميّة والعبارة.[10] وبالله التوفيق.

---

[1] ش: حالته.
[2] ق: إذا.
[3] ق: حدوثه.
[4] ش – والاختيار.
[5] ش: لا يخلو.
[6] ش: حادث.
[7] ش: بطل.
[8] ش: بطرق.
[9] ق: قال.
[10] ش: والعبارات.

[صفات الله تعالى]

فصل في بيان أن صانع العالم موجود

والدلالة على ذلك أنه لو[1] لم يكن موجودًا لكان معدومًا، إذ لا واسطة بينهما، ولا فرق بين نفي الصانع وبين تقدير صانع معدوم، إذ[2] لا فرق بين قولنا "ليس للعالم صانع" وبين[3] قولنا "صانع العالم معدوم". فإذا كان نفي الصانع باطلًا كان القول بعدمه باطلًا ضرورةً.[4]

دلالة أخرى أن صانع العالم يفعل العالم بطريق الفعليّة والاختيار على ما مرّ، والفاعل المختار لا بد أن يكون حيًا عالمًا قادرًا، وللعالِم والقادر اختصاص[5] بالمعلوم والمقدور على بعض الوجوه، وللعلم[6] والقدرة اختصاص بالعالِم والقادر، والعدم يقطع اختصاصه بغيره واختصاصَ الصفة به، فإذا ثبت كونه مختصًا بهذه الصفات ثبت كونه موجودًا. وبالله التوفيق.

فصل في بيان أن صانع / العالم قديم

[١٠٤ظ]

والدلالة على ذلك أنه لو لم يكن قديمًا كان حادثًا، إذ لا واسطة بينهما، ولو كان حادثًا يحتاج إلى محدِث آخر لما ذكرنا في الأول وكذلك[7] الثاني والثالث فيتسلسل إلى غير نهاية، أو يؤدّي إلى صانع قديم يحدث الكل، وهو الذي نريده في الابتداء. وبالله التوفيق.

فصل في بيان أن صانع العالم واحد لا شريك له

اعلم أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه واحد[8] في ذاته لا ينقسم

---

١ ش - لو.
٢ ق: إذًا.
٣ ق: ومن.
٤ ش - ضرورة.
٥ ق: واختصاص.
٦ ش: والعلم.
٧ ق: وكذا.
٨ ش - لا شريك له، وأنه واحد.

ولا يقبل الاتصال والانفصال، وواحد في صفاته لا شبيه له في شيء منها، وواحد في كونه خالقًا فهو الخالق لكل شيء لا شريك له. والدلالة على ذلك أنه لو كان اثنين أو أكثر لا يخلو إما أن يكون كلّ واحد منهما قادرًا على خلاف ما يريده[١] صاحبه ومما نعته إيّاه من الفعل، أو يكونا عاجزين عن ذلك، أو يكون أحدهما قادرًا والآخر عاجزًا. فإن كانا عاجزين لزم[٢] نفيهما جميعًا، لأن العاجز لا يصلح صانعًا وفاعلًا، وإن كان أحدهما قادرًا والآخر عاجزًا فالعاجز منهما[٣] ليس بصانع. وإن كانا قادرين يؤدي إلى[٤] التمانع وهو محال.

بيانه أن[٥] لو أراد أحدهما تحريك جسم وأراد الآخر تسكينه، أو أراد أحدهما إحياء شخص والآخر إماتته، فإما أن يحصل مرادهما وفيه كون الجسم[٦] الواحد متحرّكًا وساكنًا، وكون الشخص الواحد حيًا وميّتًا في[٧] حالة واحدة وهو محال، وإما أن لا يحصل مرادهما أصلًا وفيه تعجيزهما ومنع كل واحد منهما من الفعل من جهة الآخر وإخلاء المحلّ عن الحركة والسكون وهو محال، فلا بد أن تنفذ[٨] إرادة أحدهما دون الآخر وفيه تعجيز أحدهما وأنه لا يصلح إلهًا. وإذا / تعذّر إثبات صانعين كان واحدًا ضرورةً. [١٠٥و]

فإن قيل: إذا أراد أحدهما تحريك جسم فأراده[٩] الآخر[١٠] تسكينه محال، لأن الجمع بين الضدّين محال من فاعل واحد أو من فاعلين، والمحال لا يوصف بالقدرة عليه ولا بالعجز عنه، فلا يؤدي إلى ما ذكرتم من التعجيز، وهو[١١] مثال قول القائل: إذا أراد الصانع تحريك جسم هل يقدر عند ذلك على تسكينه أو لا يقدر؟ وهل يقدر الصانع على خلق جوهر هو عرض؟ إلى غير ذلك من المحالات.

---

١ ش: يريد.
٢ ق: ففيه.
٣ ش: بينهما.
٤ ق - إلى.
٥ ش - أن.
٦ ش - الجسم.
٧ ش - في.
٨ ق: ينفذ.
٩ ش: وأراد.
١٠ ش: آخر.
١١ ش + على.

قلنا: الجمع بين الضدّين محال والقدرة عليه[١] محال كما ذكرت. فأما تحريك الجسم في كل وقت فرضناه ليس بمحال وتسكينه في ذلك الوقت ليس بمحال أيضًا، بل كل واحد منهما جائز، ولو وجد أحدهما يوجد بطريق الجواز لا بطريق الوجوب حتى يكون الآخر محالًا.

إذا ثبت هذا نقول:[٢] القديم لا بد أن يكون قادرًا بقدرة قديمة، والقدرة القديمة لا اختصاص لها ببعض المقدورات دون البعض.[٣] فلو كانا قادرين لوجب جواز وجود إرادة كل واحد منهما إحياء الشخص وإماتته وتحريك الجسم وتسكينَه على البدل. وإذا[٤] أراد أحدهما خلاف ما يريده[٥] الآخر يؤدي إلى منعهما وتعجيزهما أو منع أحدهما على ما مرّ، بخلاف الواحد إذا أراد تحريك جسم، لأنه إجبار[٦] أحد مقدورَيه وفعله بطريق الجواز فلا يؤدي إلى عجزه عن الآخر.[٧]

فإن قيل: إنما يؤدي إلى التمانع والمخالفة إذا كان يريد أحدهما خلاف ما يريده[٨] الآخر، وكل واحد منهما لا يريد إلا ما يريد الآخر لأنهما حكيمان وقضيّة الحكمة ذلك.

قلنا: هذه الدلالة غير مبنية على وجود الإرادة وحقيقة الممانعة،[٩] بل على جواز ذلك وتصوّره، لأن القادر من يجوز منه الفعل؛ فلو كان كل واحد منهما قادرًا جاز إرادته[١٠] لكل[١١] واحد من المقدورين، فيؤدي إلى تجويز ما ذكرنا / عن[١٢] المحال، فهذه هي دلالة التمانع. وقد نبّهنا الله تعالى في كتابه بقوله تعالى: [١٠٥ظ] ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾،[١٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.[١٤]

١ ق – عليه.
٢ ش: القول.
٣ ش: بعض.
٤ ش – وإذ.
٥ ش: يريد.
٦ ش: إحياء.
٧ ش – عن الآخر.
٨ ش: يريد.
٩ ش: المانع.
١٠ ش: إرادة.
١١ ش: كل.
١٢ ش: من.
١٣ سورة الأنبياء، ٢١/٢٢.
١٤ سورة المؤمنون، ٢٣/٩١.

وثبت[١] بهذا بطلان قول الثنويّة والمجوس[٢] بأن النور والظلمة إلهان،[٣] أحدهما يفعل الخير والآخر يفعل الشرّ، وقول المثلّثة[٤] من النصارى:[٥] إن الله تعالى جوهر واحد له[٦] ثلاثة أقانيم، وقول المربعة[٧] وهم أصحاب الطبائع، وقول المسبّعة[٨] وهم أصحاب الكواكب السبعة.

ولهم في تفصيل مذاهبهم خيالات[٩] لا يحتمل هذا المختصر ذكرها، لكنا نذكر جملة في[١٠] ذلك[١١] فنقول: الأمر لا يخلو إما أن أرادوا بما ذكروا إثبات صانعين قديمين أو أكثر من ذلك على الحقيقة وهو محال بما ذكرنا، أو[١٢] أثبتوا صانعًا واحدًا لكنه مركّب من شيئين أو ثلاثة أشياء، كما تقوله[١٣] النصارى من الأقانيم التي تحدث[١٤] في ذات القديم، وهو[١٥] محال[١٦] وباطل باستحالة كونه تعالى[١٧] جوهرًا، أو[١٨] قابلًا[١٩] للتركب على ما نذكره، أو أجرَوا بعد ما ذكروه[٢٠] مجرى الصفة للصانع القديم كالعلم وغيره، وهذا خطأ في العبارة. وبالله التوفيق.

---

١ ق: ثبت.

٢ وقد أثبتوا أصلين قديمين للعالم هما النور والظلمة، ومسائلهم كلها تدور حول قاعدتين: إحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأً والخلاص معادًا. انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٢٦٣-٢٦٧؛ **والتمهيد** للباقلاني، ٨٧-٩٣؛ **وتبصرة الأدلة** للنسفي، ٩٣-٩٨؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ١/٢٣-٢٣٣.

٣ ق: إلهين.

٤ ق: لمثلثة.

٥ النصارى أتباع المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته. يقال لهم المثلثة لأنهم قالوا بالتثليث في الربوبية من ثلاثة أقانيم، وهي الأب والمسيح وروح القدس. انظر: **التمهيد** للباقلاني، ٩٣-١٢٥؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ١/٢٢٠-٢٢٨.

٦ ش - له.

٧ ق: الرابعة. وهم القائلون بقدم الطبائع الأربعة، وهي الحرارة والبرودة، والرطوبة، واليبوسة. والحوادث تقع من امتزاجها واختلافها، ويسمّون الدهرية أيضًا. انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٢١٦-٢٣١؛ **والتمهيد** للباقلاني، ٥٣-٦٦.

٨ المسبعة فرقة تقول بأن صانع العالم ومدبّره هي النجوم السبعة، الشمس، والقمر، وزحل، والمريخ، والمشتري، والزهرة وعطارد. انظر: **التمهيد** للباقلاني، ٦٦-٨٧.

٩ ش: جهالات.

١٠ ش: من.

١١ ش - ذلك.

١٢ ش: و.

١٣ ق: يقوله.

١٤ ق: يحدث.

١٥ ش: وهذا.

١٦ ش - محال.

١٧ ش: بعمل.

١٨ ش: و.

١٩ ش: قابل.

٢٠ ش: ذكروا.

فصل في بيان[1] إثبات أن صانع العالَم ليس بعرض

الدلالة على ذلك أن حقيقة العرض ما لا قيام له بذاته ويحتاج[2] إلى محلّ يقوم به، وما هذا حاله يستحيل كونه حيًا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا، والله تعالى موصوف بهذه الصفات[3] لما نذكره، فينتفي[4] كونه عرضًا ضرورةً.

ودلالة[5] أخرى أنه لو كان عرضًا لوجب تجويز العدم عليه كسائر الأعراض وذلك يوجب كونه حادثًا كسائر الأعراض[6] على ما مرّ، وقد ثبت كونه قديمًا فينتفي كونه[7] عرضًا ضرورةً.

فإن قيل: ما أنكرتم على من يقول بأن صانع العالم قائم بذاته ولا يحتاج إلى من[8] يقوم به وهو موصوف بما ذكرتم من الصفات وهو قديم، / ومع ذلك نسمّيه عرضًا. [١٠٦و]

قلنا: هذا خطأ في العبارة وتسمية له بما لا معنى له وإنه باطل. والله الموفّق.

فصل في بيان أن صانع العالَم ليس بجوهر

والدلالة[9] على ذلك أن حقيقة الجوهر هو المتحيز الذي لا يخلو في وجوده عن جهة مّا، على ما بيناه،[10] وما هذا حاله لا يخلو عن الأعراض والأكوان الحادثة على ما مرّ، وما لم يخل عن الحادث فهو حادث، وقد ثبت قدمه فينتفي كونه جوهرًا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن صانع العالم جوهر بمعنى[11] القائم بالذات، لأن الجوهر هو القائم بالذات.

---

١ ق – بيان.
٢ ق: ومحتاج.
٣ ش – الصفات.
٤ ش: وينتقفي.
٥ ش: دلالة
٦ ق – وذلك يوجب كونه حادثًا كسائر الأعراض.
٧ ش – كونه.
٨ ق: محلّ.
٩ ش: الدلالة
١٠ ش: بينا.
١١ ق: لمعنى.

قلنا: هذا اختلاف في العبارة، ولا يجوز إطلاق اسم[١] الجوهر[٢] على الله تعالى، لأن الجوهر في اللغة هو الأصل؛ يقال: "فلان من جوهر شريف وعنصر كريم"، ولهذا سمّي الجوهر[٣] جوهرًا لأنه أصل الأجسام، لأن الأجسام تتركّب منه، وكان إطلاق هذا الاسم على الله تعالى إطلاق اسم لا معنى له، وهو باطل. وبالله التوفيق.

فصل في بيان أن صانع العالم ليس بجسم

والدلالة[٤] على ذلك أن الجسم هو المتركّب من الجواهر،[٥] فإذا بطل كونه جوهرًا بطل كونه جسمًا ضرورةً؛ ولأنه لو كان جسمًا لا يخلو عن الأعراض والأكوان الحادثة، وكل ما لم يخل عن الحوادث[٦] فهو حادث، وقد ثبت قدمه على ما مرّ.

فإن قيل: ما أنكرتم أن صانع العالم جسم لا كالأجسام، كما نقول: بأنه شيء لا كالأشياء.

قلنا: أردت بقولك "لا كالأجسام" نفي التركيب أو نفي شيء آخر مع قيام التركيب؟ إن قال بالأول فقد ناقض، لأن الجسم هو المتركّب[٧] ذاته، فيصير كأنه قال: "جسم ليس بجسم، مركّب غير مركّب"، وفيه تناقض. وإن قال بالثاني فهو باطل، لأن المركّب لا يخلو عما يوجب الحدوث على ما مرّ، بخلاف قولنا: "شيء لا كالأشياء"، لأن الشيء عبارة عن الموجود،[٨] ونعني بقولنا: "لا كالأشياء" نفي[٩] أوصاف أخر وراء مطلق الوجود من المعاني التي هي دلالات الحدث[١٠] / غير الوجود، فيصير[١١] كقولنا: "موجود لا يشبه الموجودات [١٠٦ظ]

---

١ ق: هذا الاسم.
٢ ق – الجوهر.
٣ ق – الجوهر.
٤ ش – الدلالة.
٥ ق: الجوهر.
٦ ق: الحادث.
٧ ش: المركب.
٨ ش: الوجود.
٩ ش – نفي.
١٠ ق – وراء مطلق الوجود من المعاني التي هي دلالات الحدث.
١١ ش – فيصير.

في الصفات الدالة[١] على الحدوث"، الجسم يقتضي الحدوث والوجود لا يقتضي الحدوث.[٢] وبالله التوفيق.[٣]

فصل [في بطلان وصف الله تعالى بالصورة والتركب]

وبطل بما ذكرنا وصف الباري تعالى جلّ جلاله بالصورة واللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة[٤] واليبوسة، لأن الصورة تنشأ عن التركّب،[٥] فلهذا[٦] تختلف[٧] باختلاف التركّب[٨] في[٩] الطعوم والروائح، وهذه الطبائع الأربعة أعراض تحلّ في الجواهر، فإذا نفينا كونه عرضًا أو[١٠] كونه محلًا للأعراض انتفى جميع ذلك عنه. وبالله التوفيق.

فصل في بيان أن صانع العالم ليس في جهة ولا في مكان

أما الجهة فالدلالة على استحالتها على الباري سبحانه وتعالى [من] وجوه. أحدها أن الجهة والحيّز واحد، فلو كان في جهة لكان متحيزًا مماثلًا للجواهر، والمتحيز لا يخلو عن أكوان حادثة على ما مرّ، وكل ما لم يخل عن الحادث فهو حادث، وصانع العالم قديم، فبطل كونه في جهة. وثانيها أنه لو كان في جهة لكان بطريق الجواز فجاز[١١] وجوده في جهة أخرى بدلًا عنها،[١٢] لأن القديم لا اختصاص له ببعض الجهات دون البعض، فإذا وجد في جهة[١٣] واحدة معيّنة لا بد له من مخصّص فيصير بمنزلة سائر الجواهر في اختصاصها إلى[١٤] معان[١٥] حادثة، وذلك باطل.[١٦] وثالثها أنه لو كان في جهة لكان مقرّرًا[١٧] محدودًا متبعّضًا،

---

١ ش: الدلالة.
٢ وردت عبارة «الجسم يقتضي الحدوث، والوجود لا يقتضي الحدوث» في هامش ق، وأضفناها إلى المتن.
٣ ش – وبالله التوفيق.
٤ ش – والرطوبة.
٥ ش: التركيب.
٦ ش: ولهاذا.
٧ ش: يختلف.
٨ ش: التركيب.
٩ ش – في.
١٠ ش: و.
١١ ش: فجواز.
١٢ ش + ليس بممتنع.
١٣ ش – في جهة.
١٤ ش: أي.
١٥ ق: معان.
١٦ ش – باطل.
١٧ ش: مقدرًا.

لأن كل شيء قدّرناه في جهة معيّنة ينتهي إلى جهة أخرى، وذلك أمارة[١] الحدوث؛ فقد ثبت كونه قديمًا فبطل كونه في جهة.

وأما المكان فالدلالة على استحالته على الله سبحانه وتعالى أنه لم يكن متمكّنًا في الأزل، لأنه قديم والمكان حادث على ما مرّ، فلو كان[٢] متمكّنًا بعد خلق[٣] المكان لتغير عمّا كان عليه، والتغير من أمارات الحدث،[٤] وصانع العالم قديم فبطل كونه في مكان. ولأنه لو كان متمكّنًا في مكان[٥] / لا يخلو إما [١٠٧و] أن يكون أكبر منه أو أصغر منه أو مثله في المقدار، وكل ذلك يؤدّي بالنهاية والتبعض[٦] وهو من أمارات الحدوث؛ ولأنه لو كان متمكّنًا في مكان لا بد أن يكون بجهة[٧] من ذلك المكان، إذ لا يُعقَل متمكّن في مكان ولا يكون في جهة من جهات ذلك المكان، فإذا بطل كونه في جهة بما ذكرنا بطل كونه في مكان.

فإن قيل: متى نفيتم الباري عن الجهات والأمكنة كلها ونفيتم كونه جسمًا وجوهرًا وعرضًا فقد نفيتموه أصلًا، إذ لا مبالغة في نفي الشيء في الشاهد أكثر من أن ينفى عن الجهات والأماكن كلها وأن ينفى[٨] عنه كونه جسمًا وعرضًا وجوهرًا.

قلنا: كل ما يتصوّر عليه الجهات والمكان فنفيه عن الجهات والأماكن كلّها نفي له أصلًا، وكذلك الحادث الذي لا يخلو من أن يكون جسمًا أو جوهرًا[٩] أو عرضًا، فنفي هذه الصفات عنه نفي له أصلًا. أما الموجود الذي يستحيل عليه الجهات والمكان ويستحيل كونه جسمًا أو[١٠] جوهرًا أو[١١] عرضًا فنفيه عن الجهات والأمكنة ونفي صفات الحدوث عنه لا يكون نفيًا له. فنحن ندعي وندل على أن صانع العالم موجود، يستحيل عليه الجهات والأماكن وأن يكون جسمًا وجوهرًا وعرضًا، فنفي هذه الصفات عنه كيف يكون نفيًا له.

---

١ ق: أمارات.
٢ ش: صار.
٣ ش: خلوَ.
٤ ش: الحدوث.
٥ ش – في مكان.
٦ ش: والتبعيض.
٧ ش: في جهة.
٨ ش: تنفى.
٩ ش – أو جوهرًا.
١٠ ق: وفي؛ ش: و.
١١ ش: و.

والدلالة عليه ما تقدّم أن العالم محدث وأنه لا بد له من محدث قديم مخالف له، إذ لو كان مماثلًا له لكان[١] حادثًا مشاركًا في الحاجة إلى المحدِث وذلك باطل.

فإن قيل: وجود شيء[٢] ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في جهة ولا في مكان ولا[٣] يدخل تحت الوهم[٤] ولا يتصوّر[٥] في الذهن فلا يمكن إثباته.[٦]

قلنا: الوهم من نتائج الحسّ، فما هو محسوس يدخل تحت الوهم وما ليس بمحسوس لا يدخل تحت الوهم، وثبوت الصانع معقول غير محسوس. ويجوز أن يكون الشيء / معقولًا وإن لم يكن محسوسًا ولا يدخل تحت الوهم، [١٠٧ظ] كالعقل في الآدميّ والعلم والقدرة، والوهم في[٧] نفسه ليس بمفهوم[٨] وهو معلوم بدلالة العقل. والجملة في ذلك أن الدلالة قد دلت على ثبوت الصانع وقدمه على ما مرّ، وقد دلت الدلالة أيضًا على كونه مخالفًا للحوادث غير قابل لهذه الصفات، فيجب إثباته كذلك وإن لم يدخل تحت الوهم.

والخصوم تعلقوا بآيات من كتاب الله تعالى وشبهة عقليّة.[٩] أما الآيات[١٠] فمنها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾،[١١] ومنها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾،[١٢] والاستواء هو التمكّن، ومنها قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾،[١٣] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞ﴾،[١٤] ومنها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾،[١٥] ومنها[١٦] قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ﴾،[١٧] والإنزال إنما يكون من جهة فوق.

---

١ ش: كان.
٢ ش: الشيء.
٣ ش: لا.
٤ الوهم هو قوة جسمانية للإنسان محلها آخر التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسة كسخاوة زيد وشجاعته. انظر: **التعريفات** للسيد الشريف الجرجاني، «وهم».
٥ ش: ولا يتصوره.
٦ ش: إثباتها.
٧ ق - في.
٨ أي بمحسوس.
٩ ش: العقلية.
١٠ ق: الكتاب.
١١ سورة طه، ٥/٢٠.
١٢ ش - ومنها قوله تعالى ثمّ استوى على العرش. | سورة الأعراف، ٥٤/٧.
١٣ سورة الملك، ١٦/٦٧.
١٤ سورة الزخرف، ٨٤/٤٣.
١٥ سورة الأنعام، ١٨/٦، ٦١.
١٦ ش - ومنها.
١٧ سورة يوسف، ٢/١٢.

وأما[1] الشبهة العقليّة فهي[2] أن الله تعالى موجود والعالم موجود، وكل[3] موجودين لا يكون أحدهما قائمًا بصاحبه قيام العرض بمحلّه، فلا بد أن يكون أحدهما مباينًا لصاحبه أو متصلًا به، وفي ذلك إثبات الجهة ضرورة.

والجواب،[4] أما الآيات قلنا: هذا من باب العقليّات، والسبيل فيها القطع والعلم، فلا يصحّ الاستدلال بالظواهر المحتملة للتأويل. ثم نقول: متى قامت الدلالة العقليّة على نفي الجهة والمكان على ما مرّ، فلا بد لهذه الآيات من تأويل صيانةً للدلائل عن التناقض. فنقول: أما الاستواء فالمراد منه الاستيلاء والاقتدار، لأن الاستواء[5] يذكر ويراد به ذلك. قال القائل:

"قَـد اسْتَـوَى بِـشْـرٌ عَـلَـى الْـعِـرَاقِ   مِـنْ غَـيْـرِ سَـيْـفٍ وَدَمٍ مُـهْـرَاقِ"،[6]

والمراد منه الاستيلاء. وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ﴾،[7] ونحو ذلك، فالمراد منه ظهور آثار ألوهيته في السماء والأرض لا وجود[8] ذاته فيهما.[9]

/ وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾،[10] والمراد[11] فيه[12] التعلّي[13] والتفوّق من حيث الاقتدار والقهر والغلبةُ، كما يقال: "فوق كل يد يدٌ أخرى". وأما الإنزال فالمراد منه نزول الآتي[14] بالقرآن وهو جبريل[15] عليه السلام، لأنه نزل من السماء، والله تعالى هو الذي أمره بالنزول إلينا،[16] وذا لا يقتضي كونه تعالى في جهة. [١٠٨و]

وأما الشبهة العقلية فالجواب عنها على نحو ما ذكرنا أن كل موجودين[17] يجوز عليهما الاتصال والمباينة، والجهات لا بد من[18] أن يكون أحدهما مباينًا للآخر

---

١ ش: أما.
٢ ق: فهو.
٣ ش + من.
٤ ق: الجواب.
٥ ق + لا.
٦ أُنشد في بشر بن مروان، اختلف في أنه للبُعيث أم للأخطل. انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ١٨٤؛ **والبداية** للصابوني، ٢٤؛ **وإتحاف السادة** للزبيدي، ١٠٦/٢.
٧ سورة الزخرف، ٨٤/٤٣.
٨ ق: بوجود.
٩ ق: فيها.
١٠ سورة الأنعام، ١٨/٦، ٦١.
١١ ش: والمراد.
١٢ ش: منه.
١٣ ق: التغلي.
١٤ ش: الآي.
١٥ ش: جبرائيل.
١٦ ش – إلينا.
١٧ ق: مودين.
١٨ ش – من.

أو متصلًا به وفي جهة من جهاته، والله تعالى يستحيل عليه ذلك لما ذكرنا من الدلالة العقلية. وبالله التوفيق.

فصل في بيان أن صانع العالم لا يشبه العالم ولا شيئًا منه

والدلالة[١] على ذلك أن المتشابهين هما المتماثلان، والمتماثلان كل موجودين يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه ويقوم مقامه وينوب منابه. ولهذا إذا[٢] اعتقد الواحد منّا كون[٣] الشيء سادًّا مسدّ غيره نائبًا منابه يُطلق اسمَ المثل عليه، وإذا لم يعتقد ذلك فيه[٤] لا يُطلق اسمَ المثل عليه، ولهذا لا يثبت بأحد اللفظين وينتفي[٥] بالآخر.

إذا ثبت هذا نقول: الشيء إنما يسدّ مسدّ غيره لمشاركته ايّاه في صفاته، وإن كان يشاركه في جميع صفاته كان مِثلًا له من كل وجه، وإن كان يشاركه في بعض صفاته كان مِثلًا له من وجه ولكن بشرط أن يشاركه في تلك الصفة من كل وجه ويتساويا[٦] في تلك الصفة، إذ لو كان بينهما تفاوت في تلك الصفة لا يسدّ أحدهما مسدّ الآخر فلا يقوم مقامه. والله تعالى لا يشارك الجواهر والأجسام والأعراض في جميع الصفات النفسية ككونه جوهرًا[٧] ومتحيزًا ومتحركًا ومتركبًا[٨] وكون العرض عرضًا، وغيرِ النفسية لما مرّ من قبل؛ ولا يشاركها في بعض الصفات أيضًا لأن كل صفة لله تعالى فهي قديمة واجبة الوجود، / [١٠٨ظ] وكل صفة للجواهر والأجسام والأعراض حادثة دالّة على حدوثها، فانتفى عنه تعالى شبه الأجسام والأعراض ضرورةً. وبالله التوفيق.

فصل [في جواز أن يقال بأن الله شيء]

وبهذا يبطل قول القرامطة[٩] والجهمية[١٠] والأوائل من الفلاسفة أن صانع العالَم

---

١ ش: الدلالة.
٢ ش – إذا.
٣ ش – كون.
٤ ش: منه.
٥ ق: وينفي.
٦ ش: تساويًا.
٧ ش + ومركبًا.
٨ ش – متحركًا ومتركبًا.

٩ وهم أصحاب حمدان قرمط من الباطنية، لقب بذلك لقرمطة في خطه أو في خطوه، فكان في ابتداء أمره أكارًا من أكرة سواد الكوفة. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ٢١٣؛ **والتبصير في الدين** للإسفرائيني، ١٤١.
١٠ الجهمية أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، ظهر بترمذ وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر عهد بني أمية. >

لا يوصف بكونه شيئًا وموجودًا وحيًا وعالمًا وقادرًا، خوفًا عن لزوم التشبيه، لما ذكرنا أن المتماثلين ما يسدّ أحدهما مسدّ الآخر. ووجود الصانع وصفاته بطريق الوجوب والقدم، ووجود العالم وصفاته بطريق الجواز والحدوث، فكيف يسدّ أحدهما مسدّ الآخر؟ وكذا[١] اسم الشيء، لأن "الشيء" عبارةٌ عن الموجود، وقد ذكرنا أنه لا مشابهة بينهما في الوجود. وبالله التوفيق.

فصل في الأسماء والصفات

اعلم أن النّاس في الأسماء والصفات على أقوال. زعم بعض الفلاسفة والباطنية[٢] أن الله تعالى لا يسمى باسم، ولا يوصف بوصف، لا يقال بأنه "شيء" ولا "لا[٣] شيء"، ولا موجود ولا غير موجود، ولا قادر ولا غير قادر، وكذلك في[٤] سائر الصفات.

وقال بعض المعتزلة[٥] بأنه تعالى يوصف بهذه الصفات بمعنى نفي أضدادها لا بمعنى إثبات هذه الصفات فيه، فإنهم قالوا بأنه حي بمعنى نفي الموت عنه، وقادر بمعنى نفي العجز عنه، وعالم بمعنى نفي الجهل عنه. وقال عامّة المعتزلة: إن الله تعالى موصوف بهذه الصفات وهي راجعة إلى ذاته، فهو حي لذاته قادر لذاته عالم لذاته إلى سائر الصفات.

← وهم وافقوا المعتزلة في نفي الصفات، وقالوا بالإجبار والاضطرار في الأعمال، وأنكروا الاستطاعة كلها، وزعموا أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط. انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني، ١/٨٦-٨٨.

[١] ش: وكذلك.

[٢] فرقة من غلاة الشيعة، ظهرت بدعوة جماعة، منهم ميمون بن ديصان القداح ومحمد بن الحسين الدندان وحمدان قرمط وغيرهم. وهم أباحوا جملة اللذات والشهوات، ونكاح البنات والأخوات وأسقطوا فرائض العبادات، وتأولوا أركان الشريعة. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ٢١٣-٢٣٧؛ **والتبصير في الدين** للإسفرائيني، ١٤٠-١٤٧؛ **وفضائح الباطنية** للغزالي، ١-٦.

[٣] ق - لا.

[٤] ش - في.

[٥] أصحاب واصل بن عطاء، ويسمون بالمعتزلة لاعتزال واصل عن مجلس حسن البصري رحمه الله عنه. ويسمون أهل العدل والتوحيد أيضًا لأنهما من أصولهم، ويلقبون بالقدرية لنفيهم القدر. انظر **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ٧٨-٨١؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ١/٤٣-٤٦.

وقال أهل السنّة والجماعة: إن الله تعالى موصوف بهذه الصفات على التحقيق، وإنه موصوف بها بمعان قديمة وراء ذاته قائمة بذاته، فهو حي بحياة قديمة قائمة بذاته، قادر بقدرة قديمة قائمة بذاته. وهذه الصفات ليست غير[١] الذات ولا عين[٢] الذات، وكذا هذا في سائر الصفات. / فنبيّن أن الله تعالى [١٠٩و] موصوف بهذه الصفات على التحقيق ونبيّن أن الله تعالى موصوف بها بمعان قائمة به، ونبيّن أن تلك المعاني قديمة، ونبيّن أنها ليست غير[٣] الذات ولا عين[٤] الذات. أما الأول فهو يشتمل على سبع دعاوى، ندّعي أنه تعالى قادر، عالم، حي، سميع، بصير، مريد، متكلم.[٥]

أما الدعوى الأول، فالدلالة على كونه قادرًا أن القادر هو المختصّ بحالٍ يصحّ منه الفعل، والله تعالى قد صحّ منه الفعل، لما[٦] ذكرنا أن العالَم محدَث بإحداثه، فإذا صحّ منه الفعل كان قادرًا ضرورةً. تحقيقه أن التفرقة ثابتة بين من يتأتّى منه الفعل كالصحيح، وبين من لا يتأتّى منه الفعل كالمريض المشرف على الهلاك؛ فلا بُدّ من أمر فارق،[٧] وإلا لم يكن هذا بصحة الفعل[٨] منه والآخر بتعذّر الفعل منه[٩] أولى من القلب، وليس ذلك الأمر إلا كونه قادرًا. فإذا صحّت هذه الدلالة في الشاهد، وصحة الفعل موجودة في حقه تعالى ثبت كونه قادرًا ضرورةً. وبالله التوفيق.

أما[١٠] الدعوى الثانية، الدلالة على كونه عالمًا أنه وُجدت منه الأفعال المحكمة المتقنة، ونعني[١١] بالإحكام والإتقان وجودها على ترتيب[١٢] خاصّ ونظام مخصوص، ومن هذا حاله لا بُدّ مِن كونه عالمًا. فإنا نرى في الشاهد قادرين يوجد مِن أحدهما الأفعال المُحكمة المتقنة كالكتابة والصياغة ونحو[١٣] ذلك،

١ ش: عين.
٢ ش: غير.
٣ ش: عين.
٤ ش: غير.
٥ ش: متكلم مريد.
٦ ش: على ما.
٧ ش – فارق.
٨ ق: بقبحه العقل.
٩ ش: عليه.
١٠ ق: فأما.
١١ ش: نعني.
١٢ ش: تركيب.
١٣ ش: وغير.

ولا يتأتّى مِن الآخر مع استوائهما في القدرة. فلا بد من[١] أن يفارق أحدهما صاحبه بأمر مّا على ما مرّ، وليس ذلك إلا كونه عالمًا على ما مرّ.[٢] ومعلوم أن ما وجد من الأفعال المحكمة المتقنة من الله تعالى أكثر ممّا وُجدَ من العباد، فثبت كونه عالمًا. وبالله التوفيق.

أما[٣] الدعوى الثالثة، الدلالة على كونه حيًا أنه ثبت كونه قادرًا[٤] عالمًا على ما مرّ، ومن هذا حاله / لا بدّ أن يفارق الجماد الذي يستحيل أن يكون قادرًا عالمًا بأمر ما، وليس ذلك إلا كونه حيًا. [١٠٩ظ]

فإن قيل: لِم قُلتم[٥] بأن[٦] الحياةَ أمر آخر[٧] وراء القدرة، وما أنكرتم أن الحياة والقدرة واحدة، إلا أن العِبارة قد اختلفت؟[٨]

قلنا: الحياة أمر آخر وراء القدرة، لأن الحياة صفة واحدة متفقة في الأحياء، والقدرة مختلفة في القادرين. ألا ترى[٩] أن زيدًا يقدر على فعل لا يقدر عليه عمرو[١٠] مع اتّفاقهما في وصف الحياة، فعُلِم أن الحياة أمر آخر وراء القدرة به يصير الذات بحال يصحّ كونه قادرًا، على خلاف الجماد. وبالله التوفيق.

وأما الدعوى[١١] الرابعة والخامسة، الدلالة على أن الله تعالى سميع بصير أنه ثبت كونه حيًا عالمًا قادرًا على ما ذكرنا، والحي العالم إن[١٢] لم يكن سميعًا بصيرًا يكون موصوفًا بضرب آفة ونُقصان، والله سبحانه وتعالى يتعالى عن الآفات والنقائص،[١٣] فثبت كونه سميعًا بصِيرًا.

فإن قيل: لِم قلتم[١٤] بأن[١٥] السمع والبصر أمران وراء العلم والحياة؟ وما أنكرتم أنهما العلم أو الحياة إلا أن العبارة قد اختلفت.[١٦]

---

١ ش – من.
٢ ش – على ما مر.
٣ ق: وأما.
٤ ش – قادرًا.
٥ ق: قلت.
٦ ق: إن.
٧ ق – آخر.
٨ ش: اختلف.
٩ ق: نرى.
١٠ ق: عبد.
١١ ش: دعوى.
١٢ ش: إذا.
١٣ ش: النقصان.
١٤ ق: قلت.
١٥ ش: إن.
١٦ ش: اختلف.

قلنا: السمع والبصر أمران[1] وراء العلم والحياة. أما الحياة فلأن الواحد منّا قد يكون حيًا ولا يكون سميعًا بصيرًا، على مثال ما قلنا في القدرة مع الحياة. وأما العلم فلأن العلم بالشيء قد يحصل[2] بدون السمع والبصر، كالعلم بغير المسموعات والمرئيات؛ والسمع والبصر يوجدان بدون العلم، فإن النائم قد يسمع الأصوات التي هي[3] تقرب منه ولا تعلمها،[4] وقد يرى الأشياء التي بين يديه عند فتح عينيه ولا يحصل له العلم بذلك، وهذا يوجب المغايرة بينهما. وقد ثبت كونه تعالى متعاليًا[5] عن النقائص والآفات، فثبت كونه سميعًا بصيرًا.

[١١٠و] هذا وقد دلت دلالة من حيث[6] السمع / على كونه تعالى سميعًا بصيرًا، لأن الله تعالى وصف نفسه في غير آي من كتابه،[7] نحو قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾،[8] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾[9] إلى غير ذلك.

وأما كونه حكِيمًا فالحكمة إما أن تكون[10] عبارةً عن العلم كما قال ابن الأعرابي:[11] إن الحكمة نوع علم، فإذا ثبت كونه عالمًا[12] ثبت[13] كونه حكيمًا.[14] وإما أن تكون[15] عبارة عن الإحكام والإتقان، فكان الحكيم بمعنى المحكِم. فإذا ثبت كونه[16] قادرًا على الأفعال المحكمة المتقنة ثبت كونه حكيمًا، فإنما لم[17] نذكر له فصلًا على حدةٍ لهذا المعنى. وبالله التوفيق.

---

١ ش: أمر.
٢ ش: حصل.
٣ ش – هي.
٤ ش: يعلمها.
٥ ش: متعالي.
٦ ش – من حيث.
٧ ق – سميعًا بصيرًا لأن الله تعالى وصف نفسه في غير آي من كتابه.
٨ سورة الشورى، ١١/٤٢.
٩ سورة الحج، ٧٥/٢٢؛ سورة المجادلة، ١/٥٨.
١٠ ش: يكون.
١١ هو أبو عبد الله محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي، من أهل الكوفة، راو وعالم في اللغة، كان أحولًا، وأبوه مولى للعباس بن محمد بن علي الهاشمي، ومن أساتذته الكسائي وطلابه ثعلب وابن سكيت وابن قتيبة، توفي سنة ٢٣١هـ/ ٨٤٦م. انظر **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ٢٨٢/٥.
١٢ ق – فإذا ثبت كونه عالمًا.
١٣ ق: فأثبت.
١٤ نقله أيضًا أبو المعين النسفي في **تبصرة الأدلة**، ٣٨٤.
١٥ ش: يكون.
١٦ ش – كونه.
١٧ ش – لم.

وأما[1] الدعوى[2] السادسة، فالدلالة[3] على كونه مريدًا من وجهين.[4] أحدهما أنه لو لم يكن مريدًا لا يكون مختارًا، ولو لم يكن مختارًا لكان مضطرًّا، إذ لا واسطة بين الاختيار والاضطرار. والله تعالى لا يجوز أن يكون مضطرًّا لأنه أمارة العجز، فيكون مختارًا، وإذا كان مختارًا كان مريدًا، إذ الاختيار والإرادة واحد. والثاني أن الله تعالى أحدث[5] العالم على شكل خاصّ، على هيئة مخصوصة في وقت خاصّ، مع جواز أن يكون على شكل آخر وهيئة أخرى في وقت آخر. وما هذا حاله لا بد له مِن مخصّص، وليس ذلك المخصّص ذاته وقدرته وعلمه، لأن هذه الأشكال والهيئات والأوقات بالإضافة إلى ذات القديم وقدرته وعلمه سواء، فلا بد من أمر آخر وليس ذلك إلّا كونه مريدًا.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتم في جانب القدرة والعلم[6] ينقلب عليكم في جانب الإرادة، لأن كل هذه الأشكال والهيئات والأوقات بالإضافة إلى إرادة الله تعالى سواء لجواز[7] أن يريد خلاف ذلك، ومع ذلك أحلتم به على إرادته،[8] فهلّا[9] جوّزتم مثل ذلك في القدرة؟

قلنا:[10] هذا السؤال في وصفه[11] فاسد، لأن الإرادة ليست إلا الأمر الذي يوجب[12] تخصيص / أحد المقدورين بالوجود. فقول القائل بأن الإرادة لِم أوجبت تخصيص أحد المقدورين بالوجود؟[13] بمنزلة قول القائل العلم لِم أوجب كون الذات عالمًا، والحركة لِم أوجبت كون الذات متحركًا؟ وأنه فاسد. وبالله التوفيق. [١١٠ظ]

[1] ش: أما.
[2] ش: دعوى.
[3] ش: الدلالة.
[4] ق: وجهان.
[5] ش: فأحدث.
[6] ش: العلم والقدرة.
[7] ق: الجواز.
[8] ق: الإرادة.
[9] ق: فهذا.
[10] ق + قلنا.
[11] ش: منعه.
[12] ق: توجب.
[13] ق – بالوجود.

وأما[١] الدعوى[٢] السابعة فالدلالة على كونه تعالى متكلمًا على نحو ما ذكرناه[٣] في كونه سميعًا بصيرًا، لأنه ثبت أنه[٤] تعالى حي لا آفة به، غير موصوف بأضداد الكلام لأنها نقائص، فثبت كونه متكلمًا ضرورةً، كالحي القادر منا إذا لم تكن[٥] به آفة ونقصان من الطفولية والبهيمية والخرس يكون متكلمًا ضرورةً. ثم بعد هذا اختلفوا، قال بعض المعتزلة بأنه[٦] متكلم لذاته كما قالوا في سائر الصفات. وقال عامّة المعتزلة: إنه متكلم بكلام حادث، وقالُوا بأن القرآن كلام الله تعالى وأنه مخلوق محدث.

وقال أهل الحق[٧] بأن[٨] الله تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته. والقرآن كلام الله تعالى وإنه غير مخلوق. وهو مكتوب في المصاحف مقروءٌ بالألسنة محفوظ في القلوب غير حالّ فيها. كما نقول: إن الله تعالى مذكور بالألسنة معلوم في القلوب معبود في المحاريب غير حالّ فيها. والمراد بقولنا: القرآن كلام الله تعالى المقروءُ دون القراءة التي هي فعل العبد، لأن القرآن في اللغة وإن[٩] كان عبارةً عن القراءة حقيقةً[١٠] جاز أن يذكر ويراد به المقروء. وعلى هذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله: لا يجوز أن يقول قائل بأن القرآن غير مخلوق، ولكن يجب أن يقول بأن[١١] القرآن الذي هو كلام الله تعالى غير مخلوق. هذا هو بيان المذاهب.

[إبطال شبه القائلين بحدوث كلام الله تعالى]

وأما الكلام على قول من[١٢] يقول بأن الله تعالى متكلم لذاته سنذكره في سائر الصفات إن شاء الله تعالى.[١٣] والكلامُ على قول[١٤] مَن يقول بأنه متكلم

---

١ ش – أما.
٢ ش: دعوى.
٣ ق: ذكرنا.
٤ ش – أنه.
٥ ق: يكن.
٦ ق: فإنه.
٧ يريد أهل السنة والجماعة. وسبق التعريف بهم آنفًا.
٨ ش – بأن.
٩ ش: إن.
١٠ ق: ليكون؛ ش: لكن.
١١ ش – بأن.
١٢ ش – من.
١٣ ش – إن شاء الله تعالى.
١٤ ش – قول.

بكلام حادث، أن نقول بأن كلام الله تعالى لو / كان حادثًا لا يخلو إما أن يكون [١١١و] حادثًا لا في محلّ، أو في[1] محلّ آخر وراء ذات الله تعالى، أو في ذاته تعالى. لا وجه إلى الأول، لأن الكلام الحادث من جنس كلام الناس وأنه من قبيل الأعراض، وقيام العرض في غير محلّ محال؛ ولأنه لو كان لا في محلّ لم يكن له اختصاص لمتكلم دون متكلم، فلا يوجب كونه تعالى متكلمًا دون غيره. ولا وجه إلى الثاني، لأنه لو كان كذلك لأوجب كون ذلك المحلّ متكلمًا، لأن اختصاصه بالمحلّ الذي قام به أبلغُ وجوه الاختصاصات، وكان إثبات[2] الحكم له أولى. ولا وجه إلى الثالث، لأنه يصير ذات الله تعالى محلّ الحوادث والأعراض، وذلك باطل على ما مرّ. وإذا بطلت هذه الأقسام ثبت أن كلام الله تعالى معنىً قديم قائم بذاته، كالقدرة والحياة وغيرهما.

والخصوم تعلقوا بشبه. منها أن الكلام في الشاهد عبارة عن الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة، فكذا في الغائب. وهذا لا يكون قديما، فيكون حادثا ضرورة. ولئن قالوا بأن الكلام شيء آخر غير ذلك، فهو غير معقول لا[3] شاهدًا ولا غائبًا. ومنها أن كلام الله تعالى لو كان قديمًا لكان[4] واحدًا ضرورةً والكلام الواحد كيف يكون أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا ووعدًا ووعيدًا وناسخًا ومنسوخًا، فيكون حادثًا ضرورةً، حتى يتعدد[5] بتعدد هذه[6] المعاني. ومنها أن كلام الله تعالى لو كان قديمًا يؤدِّي إلى الكذب والمحال على الله تعالى، وإنه باطل. بيانه أن الله تعالى أمر موسى عليه السلام بخلع النعلين بقوله تعالى: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[7] فلو كان كلامه قديمًا كان هذا أمرًا لموسى في الأزل بخلع النعلين عند عدم موسى وعدم النعل، وذلك محال. وكذا قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾،[8] أخبر أنه كلّم موسى، ولو كان / كلامه قديمًا كان إخبارًا[9] في الأزل [١١١ظ]

---

[1] ش - في.
[2] ق: بإثبات.
[3] ش - لا.
[4] ش: كان.
[5] ش: يتعد.
[6] ش: هذا.
[7] سورة طه، ١٢/٢٠.
[8] سورة النساء، ١٦٤/٤.
[9] ش - ولو كان كلامه قديمًا كان إخبارًا.

أنه كلّم موسى[١] قبل وجوده، وأنه كذب. وكذا قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾،[٢] والإخبار بعصيان آدمَ قبل وجُوده كذب ومحالٌ، وذا لا يجوز على الله تعالى. ومنها تعلقهم بالآيات[٣] نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾،[٤] والجعلُ والخلقُ سواء.[٥] وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾،[٦] وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾،[٧] والإنزال يكون لِلحادثِ. وقوله تعالى: ﴿كَانَ وَعْدُهُۥ مَفْعُولًا﴾[٨] إلى غير ذلك من الآيات.

الجواب: أما الشبهة الأولى، قلنَا: الكلام في الشاهد والغائب ليس هو الحروف والأصوات، بل هو معنى قائمٌ بالذات يصير الذات[٩] به متكلمًا. وهذه الحروف والأصوات دلالات عليه. والدلالة على ذلك العرفُ ودلالة العقل. أما العرف فلأن أهل العرف يجعلون الكلام معنى قائمًا[١٠] في النفس والقلبِ. قال القائل:

"إنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا".[١١]

والذي في الفؤاد معنى وراء[١٢] الحروف والأصوات. وكذا يقال: "هَيّأتُ في نفسي كلامًا أريد أن أتكلم به"، ويقال: "في نفس فلان كلام يريد أن يعبّر[١٣] عنه".

وأما[١٤] دلالة العقل فهو[١٥] أن هذه الأصوات[١٦] إذا وجدت[١٧] ممن يدل على معنى في النفس يسمى كلامًا ويقع كلامًا. وإذا وجدت ممن لا يدل على معنى في النفس لا يكون كلامًا ولا يسمى به، فثبت أن الكلام في الشاهد معنى في النفس

١ ش - أنه كلم موسى.
٢ سورة طه، ١٢١/٢٠.
٣ ش + القرآن.
٤ سورة الزخرف، ٣/٤٣.
٥ ش + واحد.
٦ سورة الأنبياء، ٢/٢١.
٧ سورة يوسف، ٢/١٢.
٨ سورة المزمل، ١٨/٧٣. وفي نسخة ش: استشهد بآية: ﴿وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا﴾ في سورة الإسراء، ٥/١٧.
٩ ش - يصير الذات.
١٠ ش - قائمًا.
١١ يُنسب البيت إلى الأخطل. انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٢٨٣؛ و**البداية** للصابوني، ٣٦؛ و**إتحاف السادة** للزبيدي، ١٤٦/٢.
١٢ ش: قرر.
١٣ ق: يعتبر.
١٤ ش: أما.
١٥ ش - فهو.
١٦ ق: والأصوات.
١٧ ق: وقعت.

وراء هذه الحروف والأصوات. وإنما الحروف والأصوات دلالات عليه، وكذا في الغائب.

وأما[١] الشبهة الثانية، قال بعض شيوخنا رحمهم الله بأن[٢] الله تعالى آمر وناهٍ مخبر ومستخبر في الأزل، وهذه الأوصاف ليست عين الذات ولا غيره. وكذا كل واحد من هذه الصفات ليست عين الأخرى ولا غيرها لِما نذكره في الصفات مع الذات، وعلى هذا لا يؤدّي إلى كون الكلام الواحد أمرًا ونهيًا وخبرًا. ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون الكلام الواحد أمرًا ونهيًا وخبرًا؟ / بيانه أن الكلام [١١٢و] ليس بأمر أو نهي أو خبر باعتبار ذاته، بل هو أمر لإرادة كونه أمرًا ونهي لإرادة كونه نهيًا، وكذا في الخبر. والكلام الواحد جاز أن يراد به الأمر بالشيء والنهي عن شيء آخر والإخبار[٣] عن شيء ثالث. فيقع موصوفًا بهذه الصفات. مثاله إذا قال الرجل[٤] لغيره: "إذا[٥] قلتُ زيدًا[٦] فاعلم أني أريد أمرك بالقيام ونهيك عن الأكل والإخبارَ بكون عمرو في الدار"؛ ثم قال له: "زيد"، يفهم منه هذه المعاني ويقع هذا أمرًا ونهيًا وخبرًا. فإذا ثبت جواز ذلك في الشاهد فكذا في الغائب.

وأما[٧] الشبهة الثالثة، قلنا: كلام الله تعالى صفته وهي قديمة وهي أزليّة،[٨] وذات الله تعالى وصفاته القديمة لا يَرِد عليهما[٩] التغيير والزمان، ولا يتصور فيه الماضي والحال والمستقبل، إنما التغيير والزمان يرد على هذه المحدَثات، فيصير مأمورًا به ومخبَرًا عنه بعد أن يكون.[١٠] فكلام الله تعالى في الأزل إخبار عن وجود هذه المحدثات حال وجودها،[١١] وحال وجودها إخبار أنها موجودة، وبعد انقضائها[١٢] إخبار أنها كانت موجودة من غير تغيّر في نفس الكلام، كما نقوله[١٣] في علم الله تعالى. فإنا والخصوم مجمعون[١٤] على أنه تعالى عالم لم يزل؛

---

١ ش: أما.
٢ ش: أن.
٣ ق: وإخبار.
٤ ق – الرجل.
٥ ش: إن.
٦ ق: زيد.
٧ ش: أما.
٨ ش – وهي أزلية.
٩ ق: عليه.
١٠ ش: لم يكن.
١١ ش – حال وجودها.
١٢ ش: انقضاء.
١٣ ش: نقول.
١٤ ق: مجموعون.

وعلم الله تعالى في الأزل بوجود آدم عليه السلام علمٌ بأنه[١] سيوجد حال وجوده، وحال وجوده علم بأنه موجود، وبعد موته علم بأنه كان موجودًا، من غير تغيير في ذات العلم، فكذا هذا في الكلام.

وأما تعلقهم بالآيات، قلنَا: هذه مسألة عقلية، والسبيل[٢] فيها[٣] العلم والقطع، فكيف يصح التمسّك بالظواهر المحتملة للتأويل فيها.[٤] ثم نقول: قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[٥] ينصرف[٦] إلى العبارات الدالّة على كلام الله تعالى، لأن كونه عربيًا صفة العبارة دون الكلام القائم في النفس.

[١١٢ظ] وكذا المراد من / الذكر في الآية الثانية[٧] هو العبارة والنظم. وقد قيل: إن المراد بهذا الذكر الرسول[٨] المبعوث المذكِّر للخلق. فأما الإنزال[٩] فقد قيل: إن المراد به[١٠] الآتي[١١] بالقرآن وهو جبريل[١٢] صلوات الله عليه، أو نقول: المراد منه إنزال[١٣] هذه العبارات الدالّة على الكلام وهي محدثة عندنا. وأما قوله تعالى: ﴿كَانَ وَعْدُهُۥ مَفْعُولًا﴾،[١٤] فالمراد منه الموعود. وعلى[١٥] هذا الوجه نجيب عن كل ما يتعلقون به من هذه الآيات. وبالله التوفيق.

فصل في بيان[١٦] أن الله تعالى موصوف بهذه الصفات بمعان وراء الذات قائمة[١٧] به

وقد[١٨] خالفَنا فيه المعتزلة، فإنهم قالوا بأن الله تعالى موصوف بهذه الصفات لذاته، فهو تعالى قادر لذاته عالم لذاته حي لذاته. وعندنا أن الله تعالى موصوف

---

١ ق: على أنه، ش: أنه.
٢ ق: والسقيل.
٣ ش - فيها.
٤ ش - فيها. وردت في هامش ق: ظواهر النصوص لا يوجب العلم القطعي، لأنه يحتمل أن يكون مشتركة المعاني كالصلاة والزكاة ونحوهما.
٥ سورة الزخرف، ٣/٤٣.
٦ ش: منصرف.
٧ يريد المؤلف قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم﴾ (سورة الأنبياء، ٢/٢١).
٨ ق: للرسول.
٩ يريد المؤلف قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (سورة يوسف، ٢/١٢).
١٠ ق - به.
١١ ش: الآي.
١٢ ش: جبرائيل.
١٣ ش: الإنزال.
١٤ سورة المزمل، ١٨/٧٣.
١٥ ش: على.
١٦ ش - بيان.
١٧ ش: القائمة.
١٨ ش + وقد.

بهذه الصفات لمعان وراء ذاته قائمة بذاته، فإنه قادر[١] بقدرة عالم بعلم حي بحياة، وكذا في سائر الصفات.

والدلالة على ذلك من وجهين. أحدهما أن قولنا "ذات" يفهم منه معنى، وقولنا "قادر" يفهم منه معنى لا يفهم من قولنا: "ذات". لأنه لو كان المفهوم من قولنا "قادر" ما هو المفهوم من قولنا: "ذات" لكان قول القائل "ذات قادر" بمنزلة قول القائل: "ذات ذات"، وذلك باطل. فثبت أن القدرة أمر وراء الذات يوصف به الذات.

فإن قيل: نعم، المفهوم من قولنا "قادر" وراء المفهوم من قولنا "ذات"، وهو كونه ذاتًا مخصوصًا. فقولنا "ذات" مطلقًا يفيد كونه ذاتًا مطلقًا، وقولنا "ذات قادر" يفيد كونه ذاتًا مخصوصًا، كما نقول في السواد مثلا "إنه عرض ولون". فإن المفهوم من قولنا "لون" وراء المفهوم من قولنا "عرض"، وهو كونه عرضًا مخصوصًا.

قلنا: هل أشرتَ بقولك "ذات مخصوص" إلى معنى وراء الذات أم لا؟ إن قال: "لا"، فهو باطل لما مرّ، وإن قال: "نعم" فهو الذي نريده؛ بخلاف قولنا:[٢] "لون" و"عرض" لأنهما / اسمان لمعنى واحد، إلا أن أحدهما خاصّ والآخر عامّ. وهذا لأن قولنا "سواد" يفيد كونه عرضًا ولونًا، وقولنا: "عرض" لا يفيد كونه لونًا، لأنه ينبئ عن اللون وغيره، فهما عبارتان تتواردان[٣] على معنى واحد، وذلك ليس بممتنع. [١١٣و]

أما قولنا: "حي وعالم وقادر"[٤] فهذه عبارات يستفاد[٥] بكل[٦] واحد منها معنى[٧] ما لا يستفاد بالأخرى، لا بطريق الخصوص ولا بطريق العموم. وبهذا يصحّ النفي بإحداهما والإثبات بالأخرى.[٨] فيقال:[٩] قادر ليس بعالم، عالم ليس بقادر،

---

١ ش + فإنه قادر.
٢ ش – قولنا.
٣ ش: مترادفان، وفي هامش ش: متواردان (خ)
٤ ش: عالم وقادر وحي.
٥ ق: مستفاد.
٦ ق: لكل.
٧ ش – معنى.
٨ ش: بالآخر.
٩ ش: يقال.

حي[1] ليس بقادر ولا عالم. ولكل واحد من هذه الصفات خاصية غير خاصية الأخرى، وعليها دليل غير دليل الأخرى. فالحدوث دليل القدرة، والإحكام دليل العلم، والاختصاص ببعض الوجوه دليل الإرادة، فكيف تفيد[2] إحداهما ما[3] تفيد[4] الأخرى؟

والثاني أن القادر منا قادر بقدرة، والعالم منا عالم بعلم، والحي منا حي بحياة، فليكن[5] كذلك في الغائب، لأن الاستدلال بالشاهد على الغائب واجب، إذ[6] لا فرق بين الشاهد والغائب في أحكام الصفات والمقتضى لهما إنما يفترقان[7] في الكمال والنقصان. ألا ترى أنا[8] لو قدّرنا متحركًا في الغائب لكان متحركًا بحركة، فكذا كونه قادرًا. وتحقيقه أن قولنا: "ذات ليس بعالم" نفي للعلم لا للذات، فقولنا: "ذات عالم" يكون إثباتًا بالعلم دون الذات، دل عليه أن قول القائل: "عالم لا علم له" تناقض؛ ولا فرق بين قوله "فُلان غير عالم بهذا الأمر" وبين قوله "لا علم له بهذا الأمر"، فإذا ثبت كونه عالمًا ثبت له العلم ضرورة. وإذا ثبت أن هذه الصفات معان[9] وراء الذات، نقول: إنها قائمة بذات الله تعالى، لأنها لو لم تكن[10] قائمة بذاته تعالى لم يجز وصف الله تعالى بهذه الصفات لعدم الاختصاص الموجب لذلك. والله الموفق.

[١١٣ظ] / **فصل في بيان قدم صفات الله تعالى**

والدلالة على ذلك أنها[11] لو لم تكن قديمة كانت محدَثة، ولو كانت محدثة لا يخلو إما أن كانت حادثة في ذات الله تعالى، أو في محلٍّ حادث، أو لا في محلّ. لا وجه إلى الأول، لأن ذات الله تعالى ليس محلًا للحوادث، لأن ذلك يؤدّي بكونه حادثًا. ولا وجه إلى الثاني، لأنه يوجب كون ذلك المحلّ موصوفًا بها،

١ ش: وحي.
٢ ش: يفيد.
٣ ش + لا.
٤ ش: يفيد.
٥ ش + ثالثة.
٦ ش - إذ.
٧ ق: تفترقان.
٨ ش: أن.
٩ ق: لمعان.
١٠ ق: لم يكن.
١١ ش - أنها.

لأن اختصاصها بذلك المحلّ أبلغ. ولا وجه إلى الثالث، لأن المعنى الحادث من قبيل الأعراض، وقيام العرض بدون المحلّ محال، ولأنه لو كان كذلك لم يكن له اختصاص بذات الله تعالى، فلا يكون بإثبات الحكم له أولى من إثباته لغيره. وإذا بطلت[١] هذه الأقسام تعيّن كونه قديمًا.

فصل في بيان أن[٢] هذه المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات ولا بعض الذات

فأما الدلالة على أنها ليست عين الذات، ما ذكرنا أن المفهوم من قولنا "قادر"، "عالم" ليس عين[٣] المفهوم من قولنا "ذات"، ولأن المفهوم من القدرة ليس ما هو[٤] المفهوم من العلم والحياة. فلو كانت هذه الصفات عين الذات يؤدّي إلى كون الذات الواحدة[٥] حياةً وعلمًا وقدرةً وسمعًا وبصرًا وإرادةً وكلامًا، فيصير الشيء الواحد أشياء كثيرة، وإنه باطل.

وأما الدلالة على أنها ليست غير الذات أن حد الغيرين ما يتصور وجود أحدهما بدون الآخر، وذات الله تعالى لا يتصور بدون هذه الصفات، وصفاته لا يتصور بدون الذات، فانتفت المغايرة. فلئن قال قائل: ليس[٦] حدّ الغيرين ما ذكرتم.[٧] يقال له: لسنا نعني بالمغايرة التي تنبئنا[٨] هنا إلا هذا.[٩] فنقول:[١٠] ذات الله تعالى موجود قديم، وصفاته موجودة قديمة، لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته، وما وراء ذلك / فهو خلاف [١١٤و] في العبارة.[١١] فإن كان إطلاقه لا يؤدّي إلى تجويز المحال على الله تعالى نُطلقه، وإلا[١٢] نمتنع عنه.

وأما[١٣] الدلالة على أنها ليست بعض الذات أن كونها بعضًا له[١٤] يؤدّي

---

١ ش: بطل.
٢ ق – أن.
٣ ش – عين.
٤ ش: غير.
٥ ق: الواحد.
٦ ش – ليس.
٧ ش: ذكرته.
٨ ش: تنفيها.
٩ ش – إلا هذا.
١٠ ش: قلنا.
١١ ش: عبارة.
١٢ ش: ولا.
١٣ ش: أما.
١٤ ش – له.

إلى كون[١] ذاته متجزّئًا متبعضًا، وهو إشارته إلى الحد والنهاية، وهو من أمارات الحدث، فلا يجوز عليه تعالى.

فإن قيل: لو جاز لقائل أن يقول بأن صفات الله تعالى لا هي[٢] الذات[٣] ولا غيره ولا بعضه، لجاز لقائل أن يقول: إنها هو وغيره وبعضه، لأن في نفي كل واحد منها إثبات الأخرى.

قلنا ليس كذلك، لأن قول القائل بأن هذه الصفات ليست عين الذات ولا غيره ولا بعضه ليس فيه تناقض. أما قول القائل: "هي هو وغيره وبعضه" تناقض. مثال ما قلنا قول القائل:[٤] "هذا الحيوان ليس بفرس ولا بغل ولا بقر" فهو كلام صحيح من غير[٥] تناقض. ومثال ما قلتم قول القائل: "هذا الحيوان فرس وبغل وبقر" فهو تناقض،[٦] فكذا[٧] هذا. وهذا لأنه يجوز[٨] أن تُنفى[٩] الصفات الكثيرة المتضادة عن الشيء الواحد، فيقال: "هذا الجسم ليس بأسود ولا أبيض[١٠] ولا أحمر". أما لا يجوز أن يُثْبَت الصفاتُ المتضادّة للشيء[١١] الواحد، فلا[١٢] يقال: "هذا الجسم أسود وأبيض وأحمر".

فإن قيل: متى قلتم بأن هذه المعاني لا هو ولا غيره ولا بعضه فقد نفيتموها[١٣] أصلًا، لأن الموجودَين إما[١٤] أن يكون أحدهما عين الآخر أو غيره أو بعضه، فإذا قلتم بأنه لا هو ولا غيره ولا بعضه كان نفيا أصلًا.[١٥]

قلنا: ليس حد الغيرَين أن لا يكون عينه، ولا حد البعض أن لا يكون عينه[١٦] ولا غيره، بل هو[١٧] حدّ الغيرين أن يتصوّر وجود أحدهما بدون الآخر،

---

١ ش: يكون.
٢ ق: هو.
٣ ق – الذات.
٤ ش – هي هو وغيره وبعضه تناقض. مثال ما قلنا قول القائل.
٥ ق – غير.
٦ ش – وبقر فهو تناقض.
٧ ش: كذا.
٨ ش – يجوز.
٩ ق: ينفى.
١٠ ش: بأبيض.
١١ ش: للذات.
١٢ ش: لا.
١٣ ش: نفيتموه.
١٤ ق: فإما.
١٥ ش: له.
١٦ ش – حد البعض أن لا يكون عينه.
١٧ ق – هو.

وحد البعض أن يكون جزءًا له، وهذا لا يتصوّر في صفات الله تعالى وذاته، فكانت صفاته تعالى موجودة ليست عين ذاته ولا غير ذاته ولا بعض ذاته. مثال ذلك في الشاهد / إذا قلنا: "إن[١] هذا المحدث ليس بعرض"، فقد أثبتنا كونه [١١٤ظ] جسمًا أو جوهرًا، وإذا قلنا: "إنه ليس بجسم"، فقد[٢] أثبتنا كونه جوهرًا أو عرضًا، وإذا قلنا: "ليس بجوهر"، فقد أثبتنا كونه جسمًا أو عرضًا.[٣] وليس يلزم مثل ذلك في ذات القديم تعالى، فإنا نفينا عنه كونه جوهرًا و[٤]جسمًا وعرضًا، وليس يلزم من ذلك نفيه تعالى. وتحقيقه ما مرّ[٥] أنه ليس حد العرض أن لا يكون جسمًا ولا جوهرًا، وليس حد الجسم أن لا يكون جوهرًا[٦] ولا[٧] عرضًا، وليس حد الجوهر أن لا يكون جسمًا وعرضًا، فلم يلزم من نفي أحدهما إثبات الآخر، بل لكل واحد منهما حد آخر. فيجوز أن يكون الشيء موجودًا ولا يكون جسمًا ولا جوهرًا ولا عرضًا، فالله تعالى موجود ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض. فكذا صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيره ولا بعضه، ومع هذا فهي موجودة وصفات له. وبالله التوفيق.

فصل في أن التكوين غير المكوَّن

اعلم أن التكوين والإيجاد والإحداث والإبداع والاختراع والتخليق عبارات ترجع إلى معنىً واحد، وهو إخراج الشيء عن العدم إلى الوجود، وإيجاد الشيء عن عدم، إلا أنا اخترنا عبارة التكوين اتباعًا للسلف. فنقول: الكلام هنا[٨] في ثلاثة[٩] مواضع. أحدها أن التكوين غير المكون، والثاني أنه صفة قائمة بذات الله تعالى، والثالث أنها[١٠] قديمة.

---

[١] ق - إن.
[٢] ش: قد.
[٣] ش - وإذا قلنا ليس بجوهر فقد أثبتنا كونه جسمًا أو عرضًا.
[٤] ش: أو.
[٥] ق: فامر.
[٦] ش: جسمًا.
[٧] ق: و.
[٨] ش: هاهنا.
[٩] ق: ثلاث.
[١٠] ش + أنها.

أما الأول فقد خالفَنا فيه المعتزلة وعامّة الأشعرية،[١] فإنهم قالوا: إن[٢] التكوين عين المكون. والدلالة على بطلان ذلك أن التكوين لو كان عين المكون لكان الضرب عين المضروب والقتل عين المقتول، إذ هما يجريان مجرىً واحدًا، وذلك باطل. وتحقيقه أنه ثبت أن العالم محدَث، وأنه حدث[٣] بإحداث الله سبحانه وتعالى، فلا بدّ أن يكون الإحداث صفة لله[٤] تعالى، لأنه لو لم يكن إحداثه صفة لله[٥] تعالى لم يكن العالم بإحداث الله تعالى، بل يصحّ / أن يقال:[٦] لا بإحداث الله[٧] تعالى،[٨] وذلك باطل. [١١٥و]

ودليل[٩] آخر أن لحدوث العالم تعلقًا بالله تعالى، ولا يخلو إما أن يكون تعلقه[١٠] بذات الله تعالى لا بصفة أخرى وراء ذاته، أو بصفة العلم والقدرة والإرادة، أو بصفة أخرى وراء هذه الصفات وهي الإحداث والإيجاد. لا وجه إلى الأول، لأن وجود ذات الله تعالى لا يوجب وجود العالم. ولا وجه إلى الثاني لأن العالَم يتعلق بالعلم من حيث إنه معلوم، وبالقدرة والإرادة من حيث إنه مقدور ومراد، لا من حيث أنه موجود ومحدث. وإذا بطل هذان القسمان تعيّن الثالث، وهو أن وجود العالم يتعلق بصفة أخرى وهي الإيجاد والإحداث.

وأما الثاني فالدلالة عليه[١١] أن التكوين لمّا كان صفة من صفات الله تعالى، لا يخلو إما أن كانت قائمة بمحل آخر، أو موجودة[١٢] لا في محل، أو قائمة بذات الله تعالى. لا وجه إلى الأول والثاني لما ذكرنا في سائر الصفات. فإذا بطل القسمان تعيّن الثالث.

---

١ أصحاب أبي الحسن الأشعري من أئمة متكلمي أهل السنة والجماعة. وقد انتشر المذهب الأشعري في العراق وانتقل إلى الشام، ثم إلى مصر على يد صلاح الدين الأيوبي. وظهر من بينهم كثير من الأعلام، كالباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، الذين جهدوا لنشر المذهب. انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني، ١/٩٤-١٠٣؛ وتبيين **كذب المفتري** لابن عساكر، ١٢٥-١٥٦؛ و**التبصير في الدين** للإسفرائيني، ١٩٢-١٩٦.

٢ ش – إن.

٣ ش: حادث.

٤ ق: الله.

٥ ق: الله.

٦ ش + حدث.

٧ ق – الله.

٨ ش – تعالى.

٩ ش: دليل

١٠ ق: تعليقه.

١١ ش + هو.

١٢ ق: بوجوده.

وأما الثالث فالدلالة عليه أنه لو لم يكن قديمًا لكان[١] حادثًا، إذ لا واسطة بين القدم والحدوث، ولوكان حادثًا لكان ذات الله تعالى محلًا للحوادث، وذلك باطل على ما مرّ.

دلالة أخرى أن التكوين لو كان حادثًا لكان حادثًا بتكوين آخر. والثاني لا يخلو إما أن كان قديمًا أو حادثًا، فيؤدّي إلى القول بتكوين قديم أو إلى التسلسل.

فإن قيل: لو كان التكوين قديمًا أدّى إلى المحال، وهو كون المكون قديمًا، لأن التكوين بدون المكون لا يتصور، كالكسر بدون المكسور والضرب بدون المضروب[٢] والقتل بدون المقتول[٣] وغير[٤] ذلك.

قلنا: هذا السؤال في وضعه[٥] فاسد، لأن قول القائل: "المكون والمحدَث يصير قديمًا" لا يتصور،[٦] لأن المحدث ما[٧] لوجوده ابتداء، والقديم ما لا ابتداء لوجوده، فيصير كأنه قال: ما لوجوده ابتداء يصير ما لا ابتداء لوجوده، وإنه باطل.

[١١٥ظ] / ثم نقول: التكوين ليس بعلة موجبة لوجود[٨] المكون، على مثال الحركة مع التحرّك،[٩] بل هو صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، وهو تكوين المحدثات وقت حدوثها عند اختيار حدوثها، فكيف يؤدّي إلى قدم المحدَثات؟ وهو على مثال القدرة والإرادة، فإن وجود العالم يتعلق بقدرة الله تعالى وإرادته. وعند الخصوم وجود العالم بالقدرة لا بالتكوين، والقدرة والإرادة قديمتان[١٠] ولا يؤدّي إلى قدم العالم. والوجه فيه[١١] ما ذكرنا. فكذا التكوين. وبالله التوفيق.

---

١ ق: كان.
٢ ش: الضرب.
٣ ش: القتل.
٤ ق: عن.
٥ ش: موضعه.
٦ ق: لا يتصور تناقض.
٧ ق: ما لو.
٨ ش: وجود.
٩ ش: التحريك.
١٠ ش: قديمان.
١١ ش – فيه.

فصل في بيان[١] جواز رؤية الله تعالى

اعلم أن في العقل جواز رؤية الله تعالى، وقد دلت دلالة السمع على جوازها[٢] أيضًا. وأن الله تعالى يراه المؤمنون في الجنة برؤية[٣] لا في جهة ولا في مكان ولا على تقدير اتصال شُعاع ولا على تقدير مسافة ونحو ذلك من أمارات الحدوث. وهذا مذهبنا. وأنكرت المعتزلة ذلك.

فالدلالة[٤] على جوازها[٥] من حيث العقل والسمع؛ أما العقل فلأن المجوز للرؤية والمصحح لها الوجود. والله تعالى موجود، فثبت جواز رؤيته وصحتها ضرورة.[٦] والدليل على أن[٧] المصحح للرؤية في كل المرئيات هو الوجود أنا رأينا أجناسًا مختلفةً ومتضادةً[٨] نحو الجواهر والأجسام، والألوانَ نحو السواد والبياض والحمرة والصفرة، والأكوانَ نحو الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق ونحو ذلك؛ ولا جامع في الكلّ إلا الوجود، لأن خصائص الجواهر وصفاتها لا توجد في الألوان، وخصائص[٩] الألوان وصفاتها لا توجد[١٠] في الأكوان، ولا اشتراك[١١] لهذه[١٢] الأجناس إلا في الوجود. فعلم أن المصحح للرؤية هو الوجود، والله تعالى موجود، فلزم[١٣] صحة رؤيته ضرورة.

فإن قيل: لِم قلتم بأن الرؤية يتعلق بغير الأجسام[١٤] وذكرتم من الأعراض / [ما هي] غير مرئية عندنا، بل المرئي هو الجسم[١٥] المتحرك والأسود [١١٦و] والمجتمع، دون الحركة والسواد والاجتماع. والثاني إن ثبت[١٦] أن كلّ ذلك مرئيٌّ لِم قلتم[١٧] بأن المصحح لرؤيتها الوجود؟ ولو ثبت ذلك لثبت جواز رؤية

---

١ ش – بيان.
٢ ق: جوازه.
٣ ق: فيرونه.
٤ ش – فالدلالة.
٥ ق: جوازه.
٦ ق + وصحّتها ضرورة.
٧ ق – أن.
٨ ش: مضادة.
٩ ش – في الألوان، وخصائص.
١٠ ش + إلا.
١١ ش: ولاشتراك.
١٢ ش: في هذه.
١٣ ق: فلزمه.
١٤ ش + ما.
١٥ ش – الجسم.
١٦ ق: يثبت.
١٧ ق: قلت.

ما يستحيل عليه الرؤية، نحو العلم والعقل والأصوات والطعوم وغير ذلك، إذ الوجود يشمل[١] الكل.

قلنا: الدليل على أن هذه الأعراض مرئيّة أنّا رأينا جسمًا متحرّكًا أو أسود،[٢] ثم رأيناه غير متحرك وغير أسود، وكذا على القلب، فيدرك عند ذلك تفرقة قطعية[٣] بحاسة البصر.[٤] وهذه التفرقة لا ترجع إلى ذات الجسم، لأن ذات الجسم[٥] في الحالين على السواء، وإنما ترجع[٦] إلى شيء آخر قائم به وهو السواد والحركة، فعُلم أن المرئي هو الحركة والسواد.

قوله: "المرئي هو الجسم المتحرك والأسود". قلنا: الجسم مرئي، والحركة والسواد[٧] فيه مرئيتان[٨] أيضًا لما[٩] ذكرنا أنا ندرك عند الرؤية تفرقة بين الصفتين،[١٠] وذلك يرجع إلى معنى يوجب التفرقة بينهما أعني كونه متحركًا وساكنًا، وليس ذلك إلا الحركة والسواد. تحقيقه أن عند رؤية الجسم المتحرك و[١١]الأسود يحصل لنا العلم بالحركة[١٢] والسواد بهذه الحاسة المخصوصة. ولا نعني برؤية الشيء إلا العلم الضروري الحاصل بهذه الحساسة المخصوصة.[١٣]

وأما الثاني الدليل على أن المصحح للرؤية هو[١٤] الوجود بما ذكرنا أن بين هذه الأجناس اختلافًا[١٥] في كل الصفات سوى الوجود،[١٦] فعلم أن المصحح للرؤية في الكلّ الوجود، وهكذا نقول في كل موجود: إنه صحيح الرؤية، إلا أن الرؤية تحصل[١٧] بخلق الله تعالى، والله تعالى ما أجرى العادة بخلق الرؤية

---

١ ش: يشتمل.

٢ ش: وأسودًا.

٣ ش: تحته قطن.

٤ ش: النظر.

٥ ش – الجسم.

٦ ش: يرجع.

٧ ش – قوله المرئي هو الجسم المتحرك والأسود قلنا الجسم مرئي والحركة والسواد.

٨ ق: مرئي

٩ ق: كما، وما أثبتناه وردت في ش وفي هامش ق.

١٠ ش: صنفين.

١١ ق: في.

١٢ ش: الحركة.

١٣ ش – ولا نعني برؤية الشيء إلا العلم الضروري الحاصل بهذه الحساسة المخصوصة.

١٤ ش: لرؤية هذه الأشياء.

١٥ ش: اختلاف.

١٦ ق: الموجود.

١٧ ق: يحصل.

في أبصارنا لهذه الأشياء التي ذكرنا، بل أجرى العادة بخلق ضدّ الرؤية[١] فلم نرها لهذا،[٢] لا لأنه[٣] يستحيل رؤيتها.

وأما الدلالة[٤] السمعية فنصان من كتاب الله تعالى. أحدهما قوله تعالى خبرًا عن موسى صلوات الله عليه / [١١٦ظ] ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ ثم قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي﴾،[٥] الآية.

فالاستدلال به مِن وجوه: أحدها اشتغال موسى عليه السلام بالسؤال، لأنه لو كان محالًا لا يخلو إما أن لم يعلم كونه محالًا، أو علم ذلك ومع هذا سأل. لا وجه إلى الأول، لأن هذا منه جهل بصفة من صفات الله تعالى، وهذا لا يجوز[٦] على الأنبياء عليهم السلام. ولا وجه إلى الثاني لأنه اشتغال بالسؤال المحال عن الله تعالى وأنه كفرٌ.

وثانيها أن الله تعالى لم يردّ عليه سؤاله ولم يبين له وجه الاستحالة، ولو كان محالًا لبيّن وجه الاستحالة وردّه[٧] عليه، لأن الحال حالة الحاجة إلى البيان، ولا يجوز من الله تعالى تقرير الأنبياء على الجهل والمحال.[٨]

وثالثها[٩] أن الله تعالى علّق الرؤية بشرط[١٠] يتصور،[١١] وهو استقرار الجبل، بقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي﴾،[١٢] واستقرار الجبل ممكن،[١٣] فالمعلق بشرط متصوّر يكون مقصورًا ضرورةً.

والشبهة على هذا من[١٤] وجهين: أحدهما أن موسى صلوات الله عليه ما سأل الرؤية، بل سأل أنه يعرف[١٥] الله تعالى بها ضرورة. معناه والله أعلم: "ربّ اجعل لي آية أعرفك بها، كما أعرف شيئًا أنظر إليه" فكنى بالرؤية عن ذلك

---

١ ش + لها.
٢ ش + المعنى.
٣ ش: أنه.
٤ ش: دلالة.
٥ سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
٦ ش: لا يكون.
٧ ق: واردة.
٨ ش – وثانيها... والمحال.
٩ ش: وثانيها.
١٠ ق: شرط.
١١ ش: متصور.
١٢ سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
١٣ ش: متكون.
١٤ ش – من.
١٥ ش: يعترف.

وأنه سائغ في الكلام. والثاني أنه[١] سأل الرؤية لكنه ما سأل عن نفسه بل عن قومه، لأنهم سألوا منه ذلك، قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾،[٢] فسأل الرؤية عنهم احتجاجًا عليهم[٣] وردًّا لاعتقادهم.

والجواب: أما الشبهة الأولى فساقطة من وجوه: أحدها أنه لو كان ذلك سؤالًا للآية[٤] لكان من حق الكلام أن يقول: "ربّ أرني آيةً[٥] أنظُر إلَيْهَا" ويقول في الجواب: "لن تراها". وليس الأمر كذلك، بل هو إضافة الرؤية إلى الله تعالى، والله تعالى[٦] نفى الرؤية عن نفسه.

والثاني أن موسى صلوات الله عليه كان مخصوصًا بآيات ومعجزات / يعرِف الله تعالى بها[٧] على وجه لا يتصور في دار الدنيا بأكثر من تلك المعرفة، [١١٧و] نحو تقليب العصا حيةً وتفجير الماء من الحجر وفَلْق البحر وغير ذلك، فلا يَحسن منه[٨] أن يسأل[٩] ذلك مع حصول هذه الآيات.

والثالث أن الله تعالى علّق الرؤية بحال زوال الآية وهو استقرار الجبل، لأن تحرك الجبل في هذه الحالة آية معجزة. فكيف يحسن تعليق رؤية الآية المعجزة بزوال الآية المعجزة؟[١٠]

وأما[١١] الشبهة الثانية فساقطة أيضًا من وجوه: أحدها أن[١٢] الرؤية لو كانت محالًا لوجب على موسى صلوات الله عليه أن يبيّن[١٣] استحالته، وأن يردّ عليهم ذلك، ولما جاز منه السؤال عن الله تعالى، لأن الكفار إذا سألوا شيئًا محالًا عن[١٤] النبي عليه السلام لا يجوز له[١٥] أن يسأل ذلك المحال من الله تعالى. وحيث سأل علم أنه لم يكن محالًا.

---

[١] ش + إن.
[٢] سورة البقرة، ٥٥/٢.
[٣] ش: لهم.
[٤] ق: سؤال الآية.
[٥] ق – آية.
[٦] ش – الله تعالى.
[٧] ق: هنا.
[٨] ش – منه.
[٩] ق: سأل.
[١٠] ش – بزوال الآية المعجزة.
[١١] ش: أما.
[١٢] ش + يكون.
[١٣] ق – له.
[١٤] ش: من.
[١٥] ق – له.

والثاني أنه لو كان السؤال عن القوم لأضافه[١] إليهم وقال: "ربّ أرهم ينظروا[٢] إليك"، وقد أضاف إلى نفسه لا إلى القوم فإنه قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾.[٣]

والثالث أن السؤال لو كان عن القوم[٤] لاحتجاجه عليهم لكان بحضرة القوم ليمكنه[٥] الاحتجاج عليهم. والسؤال ما كان بحضرة القوم، بل بحضرة السبعين الذين اختارهم موسى عليه السلام،[٦] وبقولهم لا يقع الاحتجاج عليهم، لأنهم إن كانوا يثقون بقول من اختاره موسى صلوات الله عليه،[٧] يثقون بقول موسى عليه السلام.

والنص الثاني قوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾[٨] والنظر إلى الشيء هو الرؤية، فدل النص على جواز رؤية الله تعالى ووجوده في الآخرة.

فإن قيل: لِم قلت بأن المراد من النظر هنا[٩] الرؤية، بل النظر أمر آخر وراء الرؤية، ولهذا يثبت بأحد اللفظين وينفى بالآخر؛ يصح أن يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره. ولو كان النظر هو الرؤية لتناقض[١٠] الإثبات بأحد اللفظين والنفي بالآخر. والثاني أن النظر كما يراد به الرؤية يراد به الانتظار. قال القائل:

إِنِّـي إِلَـيْـكَ لِـمَـا وَعَـدْتَ لَـنَـاظِرُ نَظَرَ الْفَقِيرِ إِلَى الْغَنِيِّ الْـمُوسِرِ[١١]

[١١٧ظ] / والمراد هو الانتظار. فتقدير الآية والله أعلم: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة.

قلنا: المذكور في النص النظر المضاف إلى الوجه المعدّى بكلمة "إلى"، والنظر المقرون بالوجه المعدّى بكلمة "إلى" لا يراد به إلا[١٢] الرؤية. دلّ عليه

---

١ ش: لإضافة.
٢ ش: ينظرون.
٣ سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
٤ ش – عن القوم.
٥ ش: لتمكن.
٦ لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ (سورة الأعراف، ١٥٥/٧).
٧ ش – وبقولهم لا يقع الاحتجاج عليهم، لأنهم إن كانوا يثقون بقول من اختاره موسى صلوات الله عليه.
٨ سورة القيامة، ٢٢/٧٥-٢٣.
٩ ش: هاهنا.
١٠ ش: تتناقض.
١١ من شعر جميل بن عبد الله بن معمر المعروف بجميل بثينة. انظر: **شرح ديوان الحماسة**، ١٦٩/١؛ و**تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٩٧. ورد آخر البيت في المراجع كذا: "نظر الذليل إلى العزيز القاهر".
١٢ ق: إلى.

أنه لا يثبت بأحد[١] اللفظين وينفي بالآخر. لا يصحّ أن يقال:[٢] "نظرت بوجهي إلى فلان فلم أره"، ولو قال قائل ذلك[٣] يُردّ عليه ويُخَطّأ في ذلك؛ بخلاف ما ذكر من المثال،[٤] لأنه ما قرن النظر بالوجه، ولأن جهة الهلال مضمر فيه. معناه نظرت إلى صوب الهلال فلم أره؛ حتى لو قال: نظرت بوجهي إلى عين[٥] الهلال فلم أره،[٦] يخطأ في ذلك.

أما[٧] قوله: "النظر هو الانتظار". قلنا: النظر المقرون بالوجه المعدّى بإلى قطّ لا يراد به الانتظار؛ ولأنا لو حملناه على الانتظار لاحتجنا إلى إضمار شيء لم يذكر في الكلام، ولا دل عليه اللفظ وهو الثواب. ولو جاز ذلك لجاز حمل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾[٨] على قوله: "اعبدوا ثواب ربكم" إلى غير ذلك من المحالات.

وللخصوم شبه. منها تعلقهم بقوله تعالى لموسى صلوات الله عليه: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾،[٩] وكلمة "لن" للنفي على سبيل التأبيد، ولو كان جائز الرؤية لما نفاه على سبيل التأبيد. ومنها تعلقهم بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾[١٠] نفي للإدراك بالبصر، والرؤية ليست إلا الإدراك بالبصر. ومنها أن الله تعالى لو كان جائز الرؤية -وسلامة الآلة ثابتة لنا، ولا يتصور عليه الحجاب، ولا مانع في[١١] رؤيته من بُعْد مسافة ودقّة وغيره، إذ كل ذلك يستحيل على الله تعالى- لوجب أن نراه[١٢] في الحال، وحيث امتنع ذلك علم أنه لا تجوز عليه الرؤية أصلًا. ومنها أن الله تعالى لو كان مرئيًا لا بد أن يكون في جهة، وأن يمكن الإشارة إليه، لأن كل من رأى شيئًا يمكنه[١٣] الإشارة إليه وأنه رآه في جهة من جهاته، لا يعقل رؤية الشيء[١٤] بدون ذلك. والله تعالى لا يجوز عليه الجهة / والإشارة فاستحال رؤيته ضرورة. [١١٨و]

---

[١] ش: بإحدى.
[٢] ق - أن يقال.
[٣] ق: لذلك.
[٤] ش: الأمثال.
[٥] ش - عين.
[٦] ش: فلم أنظر إليه.
[٧] ش: وأما.
[٨] سورة البقرة، ٢/٢١.
[٩] سورة الأعراف، ٧/١٤٣.
[١٠] سورة الأنعام، ٦/١٠٣.
[١١] ش: من.
[١٢] ق: أن تراه.
[١٣] ش: يمكن إلا.
[١٤] ق: شيء.

والجواب: أما الشبهة الأولى، قلنا: كلمة "لن" تقتضي[١] نفي ما دخل عليه على التأبيد، والذي دخل عليه هو الرؤية المسئولة وهي الرؤية في الدنيا، فيقتضي انتفاءها لا انتفاء الرؤية أصلًا. على أن أقصى ما اقتضاه ظاهر النص نفي رؤية موسى عليه السلام على التأبيد، وهذا لا يقتضي استحالة رؤية الله تعالى أصلًا. فذهب التمسّك بالنص جانبًا. ثم قامت لنا دلالة أخرى أن موسى عليه السلام يراه في الجنّة، وأن كلمة "لن" ههنا أريد بها النفي في دار الدنيا مدّة عمر موسى صلوات الله عليه، ومدّة العمر قد يُعبّر عنه بالتأبيد.

وأما الشبهة الثانية، قلنا: الإدراك غير الرؤية، لأن الإدراك إحاطة الشيء بحدوده وجهاته، فيجوز أن يكون الشيء مرئيًا ولا يكون محاطًا به، والله تعالى لا يجوز عليه الحدود والجهات فلا يجوز إحاطته وإدراكه[٢] وإن كان يجوز[٣] رؤيته، فنزل الإدراك من الرؤية منزلة الإحاطة من العلم، والله تعالى يُعلَم فلا يحاط به، فكذا هذا.

وأما الشبهة الثالثة، قلنا: رؤية الشيء ليست[٤] باعتبار سلامة الآلات وارتفاع الحجاب وانعدام الموانع، بل هذه شروط الرؤية في بعض المرئيات باعتبار العادة، بل يخلق الله تعالى الرؤية وهو معنى يخلقه الله تعالى في الأبصار، وقد يخلق ضده في بعض المرئيات، فالله تعالى أجرى العادة بأن لا يخلق الرؤية له في دار الدنيا، فإنما لم يره[٥] لهذه المعنى.

وأما الشبهة الرابعة، قلنا: هذا باطل بالعلم، فإن كل من علم شيئًا في[٦] الشاهد يمكنه الإشارة إليه[٧] ولا بد من أن يكون في جهة، وهذا لا يجب[٨] في العلم بالله تعالى. ثم نقول: كل ما يتصور عليه الجهة ويمكن الإشارة إليه، فإذا رآه غيره لا بد أن يراه في جهة ويشير إليه. أما ما لا يتصور عليه الجهة والإشارة

---

١ ش: يقتضي.
٢ ق: إدراكه.
٣ ش: تجويز.
٤ ش – ليست.
٥ ق – لم يره.
٦ ش: من.
٧ ش – إليه.
٨ ش: لا يوجب.

والكيفية يراه الرائي في غير جهة وكيفية، ولا يمكنه الإشارة إليه. والله تعالى لا يجوز عليه الجهة والإشارة،[١] / فيُرى من غير جهة وإشارة. [١١٨ظ]

فثبت جواز رؤية الله سبحانه وتعالى، وأنه موعود للمؤمنين في الجنة[٢] بما تلونا من النص وبنصوص كثيرة من الآيات والأخبار[٣] لا يحتمل هذا المختصر[٤] ذكرها. وبالله التوفيق.

---

[١] ش - والكيفية يراه الرائي في غير جهة وكيفية، ولا يمكنه الإشارة إليه. والله تعالى لا يجوز عليه الجهة والإشارة.

[٢] ش - للمؤمنين في الجنة.

[٣] ش: من النصوص وبكثير من الأخبار.

[٤] ش - المختصر.

[النبوة وما يتعلق بها]

فصل في إثبات النبوة والرسالة

والكلام في ذلك في مواضع: أحدها أن في العقل جواز إرسال الرسل وأنه ممكن غير ممتنع. وثانيها أن إرسال الرسل في الحكمة من الواجبات أو من الجائزات. وثالثها في طريق معرفة رسالة شخص بعينه. ورابعها في إثبات رسالة نبينا محمّد صلى الله عليه وسلم.

الفصل الأوّل في بيان جواز إرسال الرسل عقلًا

وقد خالفَنا فيه البراهمة[1] وقالوا بامتناعه عقلًا. والدلالة على جوازه أن العالم مخلوق، والله تعالى خالقه[2] ومالكه،[3] وكل مالك يملك التصرف في مملوكه، والله تعالى يملك التصرف[4] في عباده، فجاز أن يأمرهم وينهاهم، ويبيّن[5] لهم وجوه المصالح والمفاسد، ويرشدهم إلى ما فيه نفعهم عاجلًا وآجلًا. وهذا مما لا خفاء فيه. ثم ذلك قد يكون بأن يخلق فيهم العلم الضروري بذلك، وقد يكون بان يبيّن[6] لهم على لسان شخص بعينه، بأن يكلّم شخصًا بعينه، إما بغير واسطة أو بواسطة ملَك. ثم ذلك الشخص يبيّن لهم ذلك من الله تعالى. ولا نعني بإرسال الرسل إلا هذا، وهذا ممّا لا استحالة به أصلًا.

---

[1] هم الملحدون القائلون بنفي النبوة. انتسبوا إلى حكماء الهند. وبعض الناس يظنون أنهم سُموا براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم عليه السلام، وذلك خطأ. انظر: **التمهيد** للباقلاني، ١٢٦-١٥٦؛ **وتبصرة الأدلة** للنسفي، ٤٤٤؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ٢/٢٥٠-٢٥٢.

[2] ق: خالقها.

[3] ق: ومالكها.

[4] ش - في مملوكه، والله تعالى يملك التصرف.

[5] ق: تبيّن.

[6] ق: تبيّن.

وشبهتهم على هذا من وجهين: أحدهما أن إرسال الرسل لا يخلو إما أن يكون لبيان ما يُعرف بالعقل، أو لبيان ما لا يعرف بالعقل. لا وجه إلى الأول لأن بالعقل غنية وكفاية عنه ولا وجه إلى الثاني، لأن ما لا يعرف بالعقل أصلًا لا يعرف بإرسال الرسل أيضًا.[١] والثاني أنه لا يمكن الوقوف على صدق مدّعي النبوّة، لأن ذلك بطريقين، إما بان يبيّن الله تعالى لهم ذلك شفاهًا أو يظهر على يده أمرًا مخالفًا / للعادة فيكون معجزةً له. لا وجه إلى الأول، لأنه لو فعل الله تعالى بعبده ذلك لوقعت الغُنية له عن إرسال الرسل؛ ولا وجه إلى الثاني، لأنه لا يمكن التمييز بين المعجزة والسحر والتخييلات[٢] والطِّلسمات. [١١٩و]

والجواب: أما الأول، قلنا: هنا[٣] قسم آخر وهو أن يكون لبيان ما يُعرف أصله بالعقل ولا يعرف كميّته وكيفيّته ووقته،[٤] وهو كشكر[٥] المنعِم وعبادة المعبود والطاعة له، فإن أصل ذلك يعرف بالعقل لكن لا يعرف كميّته وكيفيّته ووقته[٦] والوجه الذي يجب إيقاعه عليه ليكون طاعة له بمجرّد العقل، وإنما يحصل ذلك بإرسال الرسل.

وأما الثاني، قلنا: يمكن الوقوف على صدقه بتصديق[٧] الله تعالى إيّاه بإظهار المعجزة على يده مطابقًا لدعواه. قوله "لا يمكن التمييز بين المعجزة وغيرها من السحر والتخييلات"؛[٨] قلنا: لا، بل يمكن وقطّ لا يشبه[٩] المعجزة بما ذكر،[١٠] إذا وجدت على حدها. بيانه أن المعجزة هي التي لا تدخل تحت القوى البشرية والفكرة[١١] الحِكمية، نحو إحياء العظام الرميم وإبراء[١٢] الأكمه والأبرص وقلب العصى الصغير حية تلقف[١٣] الأثقال[١٤] العظيمة ونحو ذلك. وهذا لا[١٥] يشبه بالتخييلات

---

١ ش: أصلًا.
٢ ش: والتخيّلات.
٣ ش: هاهنا.
٤ ش – ووقته.
٥ ش: شكر.
٦ ش – والطاعة له، فإن أصل ذلك يعرف بالعقل لكن لا يعرف كميّته وكيفيّته ووقته.
٧ ق: تصديق.
٨ ق: التخيلات.
٩ ش: تشبيه.
١٠ ش: ذكروا.
١١ ش: والفكر.
١٢ ش: إبراه.
١٣ ش: تتلقف.
١٤ ش: الأفعال.
١٥ ش: مما.

والطلسمات[١] التي يقدر البشر عليها بحيَل. على أنّا نقول: المعجزة إنما تتمّ[٢] إذا وقع[٣] التحدّي بها[٤] وعجز الخلق عن المعارضة بمثلها،[٥] ولو كان من التخييلات والطلسمات[٦] لقدَر الخلق الكثير على معارضته بالطريق الذي قدَر هو، وحيث عجزوا عنه أصلًا عُلم أنه معجزة أظهره[٧] الله تعالى لصدق دعواه. وبالله التوفيق.[٨]

الفصل الثاني [في أن إرسال الرسل من الواجبات في الحكمة]

قال متكلمو أهل الحديث:[٩] إن إرسال الرسل من الجائزات في الحكمة لا من الواجبات. وقال عامّة المتكلمين بأنه من الواجبات في الحكمة. ولا نعني بوجوبه في الحكمة أنه يجب على الله تعالى ذلك بإيجابه أو بإيجاب غيره، تعالى عن ذلك، / ولكنّا[١٠] نعني به أن من قضية الحكمة أن يوجد لا محالة، وانعدامه يكون مخالفًا لقضية الحكمة. [١١٩ظ]

والدلالة على ذلك من وجهين. أحدهما ما ذكرنا في صدر الكتاب أن بالعقل يوقَف على وجوب شكر النعمة وقبح الكفران. والعقل لا يهتدي إلى معرفة ذلك بطريق التفصيل، لأنه لا يُعرَف به قدر النعمة وقدر[١١] ما يجب به من الشكر، وإنما يعرَف ذلك بالسمع، وذلك بإرسال الرسل. وكان قضية الحكمة إرسالَ الرسل لبيان ذلك ضرورة. والثاني أن الله تعالى خلق الأطعمة والأغذية والأدوية[١٢] والسموم القاتلة والأشياء الرديئة، وإنما خلقها لمنافع العباد ومصالحهم.[١٣] فلا بد للمرء من[١٤] أن يعرف الغذاء المستبقي[١٥] للنفس، والدواء المصلح للبدن من السمّ المهلك، والطعام الرديء ليُقدِم على ما يتعلق به البقاء،

---

١ ق: طلمسات.
٢ ق: يتم.
٣ ش – وقع.
٤ ق: به.
٥ ق: بمثله.
٦ ق: طلمسات.
٧ ق: أظهر.
٨ ش– علم أنه معجزة أظهره الله تعالى لصدق دعواه وبالله التوفيق.
٩ يريد علماء الماتريدية بهم، الكلابية والأشاعرة. أنظر مثلًا: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٢٨، ٤٢، ١٤٦، ٢٤١ إلخ.
١٠ ش: لكنّا.
١١ ق: وقد.
١٢ ش– والأدوية.
١٣ ش: من مصالحهم.
١٤ ش– من.
١٥ ش: المتبقي.

ويحترز[١] عمّا يتعلق به الهلاك. والعقل بمجرده لا يهتدي إلى ذلك، وإنما يعرف ذلك بالسمع، والسمع بإرسال[٢] الرسل، فكان إرسال الرسل واجبًا في الحكمة.

فإن قيل: يمكن التمييز بينهما[٣] بالتجربة، فلا حاجة إلى إرسال الرسل؟[٤]

قلنا: العقل لا يجوّز التجربة، لأنه يحتمل أن المجرِّب يتناول السموم القاتلة فيهلك، والعقل يوجب التحرز عن احتمال الضرر. على أن[٥] ذلك ممّا يختلف باختلاف الطبائع. فربّ شيء يكون ضارًا في حق شخص بالإضافة إلى طبعه، نافعًا في حق غيره بالإضافة إلى طبعه. وكذا في اختلاف الأحوال والأوقات.[٦] فلا سبيل إلى معرفة ذلك على سبيل التفصيل[٧] إلا بإرسال الرسل.[٨] وبالله التوفيق.

الفصل الثالث [في دلائل رسالة شخص بعينه]

ثم إذا ثبت أن إرسال الرسل في الجملة[٩] من الواجبات في الحكمة،[١٠] لكن رسالة شخص بعينه ليس بواجب، لجواز أن يكون ذلك غيره، فلا بدّ من دليل يدل على رسالة شخص بعينه.[١١] والدليل على ذلك قيام المعجزة على يده.[١٢] فنبيّن معنى المعجزة لغة، ثم[١٣] نبيّن / حدّها[١٤] في عرف المتكلمين، ثم نبين[١٥] [١٢٠و] وجه دلالتها على النبوة.

أما معنى المعجزة لغةً فهي منبئة عن العجز، سمّيت معجزة لأنه يعجز المتحدَّى به عن الإتيان بمثلها.[١٦] وأما حدها[١٧] في عرف المتكلمين، فهي[١٨] الأمر[١٩] المخالف للعادة الظاهر على يد مدّعي[٢٠] النبوة عند التحدي به،

---

[١] ق: يتحرز.
[٢] ش: بالإرسال.
[٣] ش: بينهم.
[٤] ش- الرسل.
[٥] ش- أن.
[٦] ش: ولأوقات.
[٧] ش: التفضيل.
[٨] ش: الرسول المبين لذلك.
[٩] ق: الحكمة.
[١٠] ق: الجملة.
[١١] ق: لعينه.
[١٢] ش: يديه.
[١٣] ش: و.
[١٤] ق: حدها.
[١٥] ق: تبيّن.
[١٦] ق: بمثله.
[١٧] ق: حده.
[١٨] ق: فهو.
[١٩] ق: الأثر.
[٢٠] ش: من يدعي.

الدال على صدقه في[١] دعواه على وجه يعجز المتحدَّى به[٢] عن الإتيان بمثله. فقولنا "الأمر المخالف للعادة"، لأنه لو لم يكن مخالفًا للعادة لا يكون دليلًا على صدق دعواه. وقولنا "الظاهر على يد مدّعي النبوة"، لأنه لو ظهر على يد مدّعي الألوهيّة أو على يد الولي لا يكون معجزةً. وقولنا "عند التحدي به"، لأنه لو ظهر على يد النبي في غير حال دعواه وهو لا يتحدى به لا يدل على صدق دعواه. وقولنا "الدالّ على صدق دعواه"، نعني[٣] به مطابقًا لدعواه؛ فإن من ادّعى النبوّة وقال: "دليل صدقي أن يُنطق الله هذا الحجر"، فأنطق الله تعالى الحجر بتكذيبه، لا يكون ذلك معجزةً له، لأنه لا يطابق دعواه. وقولنا "يعجز المتحدَّى به عن الإتيان بمثله"، لأنه لو لم يكن كذلك لوقعت المعارضة، فلا يكون معجزةً له.

وأما وجه[٤] دلالتها على النبوة، وهو[٥] أن النبي إذا ادعى النبوة وقال: "دليل صدق دعواي أن يُظهر الله تعالى هذا الأمر المخالف للعادة على يدي"، فأظهر الله تعالى ذلك عقيب دعواه، يكون ذلك دليلًا على صدق دعواه لوجهين: أحدهما أنه لو لم يكن صدقًا[٦] لكان ذلك من الله تعالى تسوية بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب، وفيه إغراء العباد بالجهل، وهذا خلاف قضية الحكمة. والثاني أنه لو لم يكن دليلًا على صدق دعواه يؤدّي إلى تعجيز الله تعالى عن إرسال الرسل وإعلام الخلق صدق الرسول بعد أن ثبت أن إرسال الرسل[٧] من الجائزات بل من الواجبات في الحكمة، وذلك لا يجوز. فإذا أظهر الله تعالى المعجزة[٨] على يده[٩] مطابقًا لدعواه جرى[١٠] ذلك مجرى قول الله تعالى صدقت.[١١] وبالله التوفيق.

١ ش: صدق.
٢ ش:- به.
٣ ق: بمعنى.
٤ ق: وجو.
٥ ش: هو.
٦ ش: صادقًا.
٧ ش- وإعلام الخلق صدق الرسول بعد أن أن إرسال الرسل.
٨ ق: بالمعجزة.
٩ ش: يديه.
١٠ ش: أجرى.
١١ ش: صدقًا.

/ الفصل الرابع في إثبات رسالة نبينا محمّد صلى الله عليه وسلم [١٢٠ظ]

وهو محمّد بن عبد الله[١] بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف. والمخالف لنا[٢] في ذلك فريقان: أحدهما ينكرون رسالته[٣] أصلًا، والثاني يقرّون رسالته إلى العرب خاصّةً دون العجم. ونحن إذا أبطلنا القول الأول ثبت بطلان القول الثاني، لأنه إذا ثبت كونه رسولًا في حق البعض وقد عُرف بالتواتر وبضرورة الدين أن النبي عليه السلام ادعى أنه مبعوث[٤] إلى كافة الخلق؛ قال عليه السلام: «بُعثت إلى الأحمر والأصفر»،[٥] ونُقل بالتواتر أنه بعث رسله وكتبه إلى كسرى وقيصر،[٦] والرسول يجب أن يكون صادقًا ولا يجوز[٧] عليه الكذب ثبت[٨] رسالته إلى الكل ضرورةً، لكن الشأن[٩] في إبطال القول[١٠] الأول.

والدلالة على ذلك وأنه[١١] رسول الله تعالى إلى الخلق قيام المعجزات على يده[١٢] عند التحدي بها على الحد الذي ذكرناه في شروط المعجزات. ومعجزاته كثيرة نحو انشقاق القمر بإشاراته، وحنين[١٣] الجِذع، وشكاية الناقة، وإخبار الشاة المشويّة عن السمّ الذي هو فيها، ومجيء الشجرة من موضعها إليه وعَوْدها[١٤] إلى مكانها، ونبع الماء من بين أصابعه، وإشباعه الخلق الكثيرَ بالطعام[١٥] القليل؛ وما يختص بذاته الشريف كالنور الذي فيه، وهو كان ينتقل من ظهر إلى بطن ومن بطن إلى ظهر إلى أن خرج،[١٦] والخاتم الذي بين كتفيه، وأنه كان أطيب ريحًا من المسك[١٧] وما يختص به صلوات الله عليه من الأخلاق نحو الشجاعة المتناهية

---

١ ق - بن عبدالله.

٢ ش - لنا.

٣ ش: برسالته.

٤ ش: كونه مبعوثًا.

٥ ش: والأسود. ورد الحديث في **مسند أحمد بن حنبل** (١٤٨/٥) بلفظ: «بعثت إلى الأحمر والأسود».

٦ **مسند أحمد بن حنبل**، ٢٦٣/١؛ و**صحيح البخاري**، بدء الوحي ٦، الجهاد ١٠٢؛ و**صحيح مسلم**، الجهاد ٧٤.

٧ ش + أن يكون.

٨ ق: فيثبت.

٩ ش: الشيان.

١٠ ش - القول.

١١ ق: أنه.

١٢ ش: يديه.

١٣ ش: جنين.

١٤ ش: وعروقها.

١٥ ش: من الطعام.

١٦ ق: خروج.

١٧ ش + إلى غير ذلك.

بحيث ما ولّى دبره قطّ، ولـم يؤخذ عليه كذب قطّ، ونهاية شفقته على الخلق، وإخباره عن الغيوب في المستقبل والماضي، وكان كما أخبر صلوات الله عليه.

ومن جملة معجزاته القرآن الذي عجز الخلق عن الإتيان بمثله. وفي ذلك [أخبار] كثيرة، إلا أنّا نتكلم في القرآن لأنه هو المعجزة المختصة به، الباقية إلى آخر الدهر. / فنقول بأن النبي صلى الله عليه وسلم خرج وادعى الرسالة وتلا [١٢١و] هذا المسموع على العرب وتحدّى به، وعجز العرب مع اختصاصهم بالفصاحة والبلاغة عن الإتيان بمثله ومعارضته، وهذا يدلّ على رسالته. وبعض هذه المقدمات ثبت بالتواتر وبعضها ثبت بطريق العادة. أما الذي ثبت بالتواتر[١] فهو خروجه وادعاؤه الرسالة وتلاوته هذا المسموع على العرب، فكلّ ذلك معلوم بالتواتر على وجه لا يمكن مناكرته إلا على وجه المكابرة.

وأما التحدي به ثبت بالتنصيص وبالدلالة. أما التنصيص بقوله[٢] تعالى: ﴿فَلْيَأْتُواْ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾،[٣] وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾،[٤] وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾،[٥] وقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾.[٦] وأما الدلالة فهو أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج وادعى أن الله سبحانه وتعالى أنزل[٧] هذا القرآن عليه ودعا الخلق إلى الإيمان به والعمل بأحكامه والانقياد له، وهذا يجري مجرى التحدّي به. وأما عجز العرب عن الإتيان بمثله فهو ثابت بضرورة العادة، لأنهم لو قدروا لأتوا بمثله دفعًا للقتل عن أنفسهم وإبطالًا لدعوى النبي صلى الله عليه وسلم، ولو أتوا به[٨] لنُقل إلينا واشتهر، وحيث لم ينقل عُلم[٩] أنهم عجزوا عن الإتيان بمثله.

---

١ وردت عبارة «وبعضها ثبت بطريق العادة. أما الذي ثبت بالتواتر» في ش بعد «فكل ذلك معلوم بالتواتر».
٢ ش: فقوله.
٣ سورة الطور، ٥٢/٣٤.
٤ سورة هود، ١١/١٣.
٥ سورة يونس، ١٠/٣٨.
٦ سورة الإسراء، ١٧/٨٨.
٧ ق: نزّل.
٨ ش – به.
٩ ش: علمنا.

[شبه منكري إعجاز القرآن وإبطالها]

وشبهتهم على هذا من[١] وجوه: أحدها أن النبي صلى الله عليه وسلم تحدّى به، ولكن[٢] إنما يشتغلون بمعارضته إذا دعاهم الداعي إلى[٣] ذلك، وربّما لم يدعهم داع إلى ذلك لقلّة مبالاتهم بذلك[٤] وعدم التفاتهم إلى ذلك.

وثانيها أن وجد الداعي، لكن إنما يشتغلون بذلك إذا لم يمنعهم من ذلك مانع، وقد منعهم من ذلك مانع[٥] وهو اشتغالهم بالمحاربة معه، فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحاربهم آناء الليل والنهار، وذلك يشغلهم[٦] عن المعارضة والإتيان بمثله مع القدرة عليه.

[١٢١ظ] وثالثها أن وُجد / الداعي وانعدم[٧] المانع، لكن يحتمل أنهم امتنعوا عن ذلك، لأنهم لو اشتغلوا بالمعارضة لاشتبه الأمر فيه ويقع الاختلاف، فيقول قائل: أنه مثله في الفصاحة والبلاغة، ويقول آخر:[٨] ليس مثله؛ لأن[٩] وجوه البلاغة والفصاحة مختلفة فلعلّهم[١٠] امتنعوا عن ذلك لهذا المعنى.

ورابعها ما أنكرتم أنهم[١١] عجزوا عن الإتيان بمثله، لأنه عليه[١٢] السلام اختص بزيادة فصاحة وبلاغة بأصل الجبلّة والخلقة على ما قال صلى الله عليه وسلم: «أنا أفصح العرب والعجم».[١٣] وهذا ليس خارجًا عن العادة، فإن واحدًا من الناس في كلّ عصر يكون أكبر علماء الشريعة من سائر العلماء، وواحدًا من الشعراء في كل زمان يكون[١٤] أعذب شعرًا وفصاحةً من سائر الشعراء، فلعلّ النبي صلى الله عليه وسلم كان كذلك، فلا يدل على كونه معجزة في حقه.[١٥]

---

١ ش – من.
٢ ش: لكن.
٣ ق: التي.
٤ ش – بذلك.
٥ ق – وقد منعهم من ذلك مانع.
٦ ش: يقعدهم.
٧ ش: وعدم.
٨ ق: الآخر.
٩ ش: ولأن.
١٠ ش: فلعل.
١١ ش – أنهم.
١٢ ق: عليهم.
١٣ ورد الحديث في **المصنوع في معرفة حديث الموضوع** لعلي القاري، (ص ٣٣، رقم: ٤٥) بلفظ: «أنا أفصح العرب بيد أني من قريش» وعُد من الموضوعات.
١٤ ش – يكون.
١٥ ش: حقيقة.

وخامسها أن عجز العرب عن الإتيان بمثله، لكن هذا لم يدل على كونه معجزة في حقه، ألا ترى أن كثيرًا من العلماء صنّفوا كتبًا لم يقدر أحد على تصنيف مثلها،[١] وكثيرا من الملوك بنوا أبنية لم يقدر أحد على بناء مثلها،[٢] وهذا لا يدل على كونها[٣] معجزةً في حقه.

وسادسها ما أنكرتم أنهم عارضوه وأتوا بمثله إلا أنهم لم يتمكنوا[٤] من الإظهار والإشاعة خوفًا من النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والأنصار.

وسابعها ما أنكرتم أنّهم عارضوه وأتوا بمثل هذا[٥] القرآن، فقد ظهر في أول الأمر، إلا أنه إذا شاع الإسلام وقوى المسلمون كتموه وأبطلوه فلم يصل إلينا.

وثامنها أن ثبت عجز العرب[٦] عن الإتيان بمثله، وثبت كون القرآن معجزة في حقهم؛ فما وجه الدلالة[٧] على كونه معجزة في حق العجم وهم لا يميزون بين الفصيح من الكلام و[٨]غير الفصيح؟

فالجواب:[٩] أما الشبهة الأولى فساقطة، لأن العرب كانوا في غاية الحرص في توهين أمر النبي صلى الله عليه وسلم / وإطفاء نوره وإبطال دعواه. ولهذا [١٢٢و] بذلوا أموالهم[١٠] النفيسة،[١١] واشتغلوا بالمحاربة والمقاتلة معه،[١٢] وخاطروا بمهجهم[١٣] وأرواحهم. ومثل هذا كيف يكون من غير داعٍ. فلو قدروا على معارضته والإتيان بمثله لكفاهم[١٤] ذلك عن[١٥] جميع ما فعلوا ولأتوا به.

وأما الثانية فساقطة أيضًا، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان بمكة حين أظهر القرآن[١٦] وتحدّى به ومضى على ذلك مدّة[١٧] ثلاث عشرة[١٨] سنة لم يقاتل معهم

---

١ ش: مثلها.
٢ ش: مثلها.
٣ ش: كون ذلك.
٤ ش: لم يمكنوا.
٥ ق - هذا.
٦ ش: العجز للعرب.
٧ ش: دلالة كونه.
٨ ش: من.
٩ ش: الجواب.
١٠ ق: أمولهم.
١١ ش: لنفسه.
١٢ ش: مع النبي صلى الله عليه وسلم.
١٣ ش: بمهجتهم.
١٤ ش: لكافهم.
١٥ ش - عن.
١٦ ق - القرآن.
١٧ ش - مدة.
١٨ ش: ثمانية عشر.

في هذه المدّة، وكانوا يتفرغون للإتيان[١] بمثله لو قدروا عليه؛ على[٢] أن كل العرب ما اشتغلوا بالمحاربة والمقاتلة، فما بال الباقين لم يأتوا بمثله لو أمكنهم ذلك.[٣] ثم نقول: إن[٤] النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يحاربهم إلا ليؤمنوا به أو ليأتوا بمثله، فلو قدروا على ذلك لأتوا به ليكفّ النبي صلى الله عليه وسلم عن قتالهم، وحيث لم يأتوا به عُلم أنهم لم يقدروا عليه.

وأما الثالثة فساقطة أيضًا، لأن ما ذكر من الاشتباه لا يُقعدهم عن المعارضة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم يدّعي[٥] أن أحدًا لا يقدر على مثله ولا على ما يشتبه[٦] الحال فيه أنه مثله، فلو قدروا على الإتيان بمثله أو بما هو قريب منه أو يشتبه الأمر فيه ويظنّ بعض الناس أنه مثله لأتوا به، دفعًا لدعواه عن[٧] الكل أو عن[٨] البعض، وحيث لم يأتوا به عُلم أنهم عجزوا عنه.

وأما الرابعة، قلنا: الواحد من الناس قد يختص بزيادة علم وفصاحة، لكن التفاوت بينه وبين أقرانه يكون يسيرًا[٩] بحيث لا يدركه إلا الحذّاق من الناس، كالتفاوت بين الشاعر والأشعر في كل زمان يظهر في بيت أو بيتين أو قصيدة. فأمّا أن يختص بحال يأتي بكلام يبلغ دفترًا عظيمًا لا يقدر أحد عن الإتيان بكله ولا بشيء[١٠] منه، فهذا خارج عن العادة. على أنّا نقول: لو كان ذلك[١١] لزيادة فصاحته وبلاغته بأصل الخلقة لظهر[١٢] ذلك في سائر كلماته وأخباره، / ونحن [١٢٢ظ] نعلم بالاضطرار أن ما نقل إلينا من كلماته وأخباره فالتفاوت بينه وبين القرآن[١٣] بحال لا يخفي على أحد، فعُلم بذلك أنه كان من عند الله تعالى وأنزله[١٤] إليه ليكون معجزة له.

---

[١] ق: الإتيان.
[٢] ش – على.
[٣] ش – ذلك.
[٤] ق – إن.
[٥] ش: لا يدعي.
[٦] ش: اشتبه.
[٧] ش: عند.
[٨] ش: عند.
[٩] ش: يسير.
[١٠] ق: شيء.
[١١] ق – ذلك.
[١٢] ق: يظهر.
[١٣] ش: الأقران.
[١٤] ق: ونزله.

وأما الخامسة، قلنا: نحن لا نعوّل على مجرد العجز، بل على العجز والتحدي به ودعوى النبوة مقارنًا له، وفي تلك المواضع إن وجد العجز ولكن[١] لم يوجد التحدّي ودعوى النبوّة.

وأما السادسة، قلنا: نحن نعارض اليهود[٢] والنصارى بمثل ذلك فنقول: ما أنكرتم أن معجزات موسى وعيسى عليهما السلام عورضت ولم يتمكنوا[٣] من إظهاره؟ فكل جواب لهم في ذلك فهو[٤] جوابنا. على أنّا نقول بأن خوفهم عن[٥] النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والأنصار[٦] متى لم يمنعهم عن سب النبي صلى الله عليه وسلم والطعن فيه، فكيف يمنعهم عن معارضة القرآن؟ ثم نقول بأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين إنما كانوا يحاربونهم ويقاتلونهم اتباعًا[٧] للنبي عليه السلام لاعتقادهم أنه رسول الله عليه السلام وأن القرآن معجزة له، فلو قدروا على الإتيان بمثله لأتوا به، فيبطل اعتقادهم ويزول داعيهم إلى القتال، ويتبعون[٨] على إظهار المعارض أكثر مما يتبعون[٩] على إظهار القرآن.

وأما السابعة، قلنا: نعارض اليهود والنصارى بمثل ذلك على ما مرّ. ثم نقول: إن المسلمين متى لم يقدروا على إخفاء سبّ النبي صلى الله عليه وسلم والطعن فيه وهجائه في الأشعار، فكيف قدروا[١٠] على إخفاء معارضة القرآن بحيث لم يبق له أثر أصلًا. على أن[١١] أعداء النبي صلى الله عليه وسلم والمعاندين له في زمانه وبعده في كل عصر أكثر من أوليائه، فكيف قدروا على إخفائه وهم لم يقدروا على إظهاره. ثم نقول: إن الصحابة رضي الله عنهم إنما كانوا يحاربونهم[١٢] اتباعًا للنبي صلى الله عليه وسلم، لاعتقادهم أنه نبي حق

---

١ ق: لكن.
٢ أمة موسى عليه السلام، وكتابهم التوراة وهو أول كتاب نزل. يقال لهم اليهود لقول موسى عليه السلام: "إنا هدنا إليك" أي رجعنا وتضرعنا. انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني، ١/٢١٠-٢١١.
٣ ق: ولم تمكنوا.
٤ ق: هو.
٥ ش: من.
٦ ق - والأنصار.
٧ ق: اتبعا.
٨ ش: ويبعثو.
٩ ش: ينبعثون.
١٠ ش: يقدرون.
١١ ش - أن.
١٢ ش: يحابونهم.

وأن القرآن معجزة له. فلو أتوا[١] بمثل القرآن ووقفوا[٢] عليه لانبعثوا على إظهار المعارض[٣] الحق أكثر مما / انبعثوا على إظهار القرآن لا على إخفائه. [١٢٣و]

وأما الثامنة، قلنا: العجم إن لم يكن لهم علم[٤] يرتب[٥] الفصاحة والبلاغة، ولكن[٦] يمكنهم تحصيل العلم بعجز الفصحاء والبلغاء عن الإتيان بمثله، إما باعترافهم أو بإخبار غيرهم. وإذا ثبت ذلك ثبت كونه رسولًا في حقهم كما أن واحدًا من الأنبياء إذا ادعى النبوة وإبراء الأكمه ولأبرص ثبت كونه رسولًا في حق الكل، وثبت كونه معجزة في حق الطبيب وغير الطبيب، وإن كان غير الطبيب لا يعرف وجوه المعالجات والأدوية، وأن البعض من العباد يقدر عليه[٧] والبعض لا يقدر،[٨] ولكن[٩] إذا أمكنهم تحصيل العلم بذلك وتعجيز[١٠] الأطباء ثبت كونه رسولًا عندهم، فكذا هذا.[١١]

[شبهة اليهود على إنكار نبوة نبينا]

وشبهة[١٢] اليهود على[١٣] إنكار نبوة[١٤] نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قالوا: لو ثبتت[١٥] رسالته لصارت شريعته ناسخة لشريعة موسى عليه السلام. والنسخ على الله تعالى محال بدلالة السمع والعقل. أما السمع فهو ما نقل عن موسى عليه السلام أنه قال: "تمسّكوا بالسبت[١٦] ما دامت السماوات السبع".[١٧] ونقل عنه أيضًا: "عليكم بديني ما دامت السماوات والأرض".[١٨] ونقل عنه أيضًا[١٩] أنه قال:

---

[١] ش: أتي.
[٢] ق: وقفوا.
[٣] ق - المعارض.
[٤] ش: على.
[٥] ق: ترتب.
[٦] ش: لكن.
[٧] ش: وأن البعض يقدر العباد عليه.
[٨] ش + عليه.
[٩] ش: لكن
[١٠] ش: بعجز.
[١١] ش - هذا.
[١٢] ش: شبهة.
[١٣] ش: في.
[١٤] ش - نبوة.
[١٥] ق: أثبت.
[١٦] ش: بالسبب.
[١٧] الكتاب المقدس، الخروج، ٢٠/٨-١١؛ التثنية، ٥/١٢-١٥.
[١٨] في **الكتاب المقدس**، لاويين، ١٨/٤-٥ العبارة كذا: «أحكامي تعملون وفرائضي تحفظون..».
[١٩] ش - أيضًا.

"أنا خاتم الأنبياء"[١] إلى غير ذلك.

وأما[٢] العقل فمن وجهين. أحدهما أن النسخ يشعر[٣] بالبداء والجهل، وذلك لا يجوز على الله تعالى. بيانه أن من أثبت حكمًا مطلقًا ثم رفعه[٤] بعد ذلك يدل ذلك على عدم علمه بعاقبته وأنه بدا له[٥] ذلك. والثاني أن النسخ يؤدي إلى الخلف والتناقض، وذلك[٦] لا يجوز على الله تعالى. بيانه أن الأمر بالشيء يجري مجرى الإخبار بحسنه ووجوبه، والنهي عنه[٧] يجري مجرى الإخبار بقبحه. وحرمته، فإذا أمر بالشيء ثم نهى عنه بعد ذلك فقد أخبر بكون الشيء الواحد حَسنًا وقبيحًا[٨] وواجبًا وحرامًا، وأنه كذب وتناقض.

والجواب:[٩] أما ما ذكر من النقل فهو غير ثابتة، لأنه لو ثبت[١٠] لامتنع ثبوت رسالة نبينا محمد[١١] صلى الله عليه وسلم، / [١٢٣ظ] ورسالته ثابت بدليل قطعيّ على ما ذكرنا. دل عليه أن اليهود كانوا في زمن[١٢] النبي صلى الله عليه وسلم، فلو كان هذا النقل ثابتًا لاحتجوا به على النبي عليه السلام،[١٣] ولو احتجوا به لنقل إلينا ذلك، وحيث لم ينقل عُلم أنه غير ثابت. على أنّا نقول: يحتمل أن المترجم من تلك اللغة إلى[١٤] لغة العرب[١٥] أخطأ في النقل والمعنى.[١٦] ثم إن ثبت هذا النقل فتأويله طول المدة، لأن مثل هذا الكلام يذكر ويراد به طول المدة. وإذا كان محتملًا[١٧] للتأويل[١٨] لا يوجب انتفاء ما ثبت بدليل قطعي.[١٩]

---

١ هذه الرواية معارض لما جاء في **الكتاب المقدس** من إخبار موسى عليه السلام أسماء الأنبياء بعده، انظر مثلًا: **الكتاب المقدس**، التثنية، ١٥/٨١.
٢ ش: أما.
٣ ش: مشعر.
٤ ش: يرفعه.
٥ ش: بدّله في.
٦ ش – وذلك.
٧ ش – عنه.
٨ ش: قبحًا.
٩ ش: الجواب.
١٠ ق: لو ثم.
١١ ق – محمد.
١٢ ق: الزمن.
١٣ ش: عليه.
١٤ ش: في.
١٥ ش: أخرى.
١٦ ش: بالمعنى.
١٧ ش: محتمل.
١٨ ق + وفي هذه النسخة ترك كبير من هذا الموضع.
١٩ ق – لا يوجب انتفاء ما ثبت بدليل قطعي.

وأما الشبهة[١] العقلية، قوله: النسخ يشعر بالبداء، قلنا: لا نسلّم. بيانه أن البداء إنما[٢] يكون عبارة عن استفادة علم لم يكن. يقال: بدا لفلان كذا، أي حدث له[٣] علم لم يكن. أو عبارة عن أن يعزم على فعل ثم يندم عليه. ولم يوجد أحد هذين الأمرين هنا،[٤] لأن النسخ هو[٥] بيان انتهاء مدة[٦] الحكم في الحقيقة وهو رفع الحكم في حق المكلف. وهذا لا يشعر بالبداء. وتحقيقه[٧] أن حسن هذه الأفعال وقبحها ووجوبها وحظرها ليس باعتبار ذواتها، بل باعتبار اشتمالها على وجوه المصالح والمفاسد. والفعل قد يكون مصلحةً في زمان ثم يصير مفسدةً في زمان آخر، وقد يكون مصلحةً في حق شخص مفسدةً في حق شخص آخر، كالأكل في حق الجائع والشبعان، وشرب الدواء عند المرض والصحة. فالله تعالى إذا أمرنا[٨] بالفعل في زمان دلّنا ذلك على كونه مصلحةً فيه، ثم إذا نهانا[٩] عنه بعد ذلك دلّنا ذلك على كونه مفسدةً فيه، وهذا ليس فيه بداء وجهل.

قوله[١٠] بأنه يؤدّي إلى التناقض. قلنا ليس كذلك، لأنه إنما يؤدّي إلى التناقض إذا أمرنا بالفعل في زمان ونهانا[١١] عن ذلك الفعل بعينه في عين ذلك الزمان، كما إذا قال السيد لعبده: "إذا جاء غد فاشتر[١٢] اللحم"، ثم قال له: "إذا جاء غد فلا تشتر[١٣] اللحم". أما إذا أمرنا بفعل[١٤] في زمان ثم نهانا عن فعل آخر في زمان آخر لا يكون فيه[١٥] / تناقض.[١٦] كما إذا قال له:[١٧] "إذا[١٨] جاء غد فاشتر[١٩] اللحم"، ثم قال له: "إذا جاء بعد غد فلا تشتر اللحم واشتر[٢٠] الخبز". [١٢٤و]

---

[١] ش – أما الشبهة.
[٢] ش: إما أن.
[٣] ق – له.
[٤] ش: أحدهما هاهنا.
[٥] ش – هو.
[٦] ش – مدة.
[٧] ش: وتحقيقها.
[٨] ش: أمر.
[٩] ش: نهاها.
[١٠] ش – قوله.
[١١] ش: ونها.
[١٢] ش: فاشترى.
[١٣] ش: لا تشتري.
[١٤] ش: بالفعل.
[١٥] ش – فيه.
[١٦] ق: تناقضًا؛ ش: متناقضًا.
[١٧] ق – له.
[١٨] ق – إذا.
[١٩] ش: فاشترى.
[٢٠] ش – اللحم واشتر.

والنسخ رفع حكم[١] ثابت في زمان بإثبات حكم آخر في غير ذلك الزمان؛ فكيف يكون فيه[٢] تناقض.[٣]

قوله: إذا أمر به فقد أخبر عن كونه حَسنًا، وإذا نهى عنه فقد أخبر عن كونه قبيحًا.[٤] قلنا: الأمر بالفعل في زمان إخبارٌ بحسنه في ذلك الزمان، والنهي عنه في زمان آخر إخبارٌ عن قبحه وتعلق المفسدة به في زمان آخر، وهذا لا تناقض فيه. والله الموفق.

فصل في بيان[٥] وجه إعجاز القرآن على سبيل التفصيل

فنقول بأن القرآن إنما كان معجزًا لاختصاصه بالجزالة والفصاحة والبلاغة وكمال[٦] المعنى، والنظم العجيب المباين لسائر كلام العرب كالخطب والأشعار والمحاورات. أما أحد هذه الوجوه لا يوجب الإعجاز، لأن من كلام العرب ما هو المختص[٧] بالجزالة والفصاحة ولا يختص بكمال المعنى، وقد يختص بالجزالة والفصاحة[٨] وكمال المعنى ولا يختص بالنظم العجيب بل يكون مقارنًا[٩] لسائر كلام[١٠] العرب؛ وقد يختص بالنظم[١١] العجيب المباين لغيره من الكلام ولا يختص بالجزالة والفصاحة وكمال المعنى. والقرآن قد اجتمعت فيه هذه الوجوه فصارت معجزة.

فإن قيل: هل في القرآن وجه آخر من الإعجاز سوى ما ذكرتم؟

قلنا: نعم، فيه وجهان آخران. أحدهما أن فيه قصصًا وأخبارًا[١٢] عن الأمم الماضية، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمارس ذلك ولم يدرس[١٣] الكتب

---

١ ش: لحكم.
٢ ش - فيه.
٣ ق ش: تناقضًا.
٤ ش: قبحًا.
٥ ش - في بيان.
٦ ش: كان.
٧ ش: مختص.
٨ ش - ولا يختص بكمال المعنى، وقد يختص بالجزالة والفصاحة.
٩ ش: مقاربًا.
١٠ ش - كلام.
١١ ش: يكون مختصًا بالكلام.
١٢ ش: قصص الأنبياء وإخبار.
١٣ ش: ولم يدر بين.

ولم يستخبر أحدًا عنه. وهذا لا يكون إلا عن وحي. والثاني أن فيه إخبارًا[1] عن أمور في المستقبل، نحو قوله تعالى: ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾،[2] الآية، وقوله تعالى: ﴿سَيُهۡزَمُ ٱلۡجَمۡعُ﴾[3] إلى غير ذلك، وقد كان كما أخبر. والعلم بالغيوب لا يكون إلا عن وحي. فهذان وجهان آخران في إعجاز القرآن، إلا أنا[4] اقتصرنا على ما ذكرنا. وبالله التوفيق.

فصل في بيان القدر الذي يقع به الإعجاز من القرآن

قال بعض / الناس: الإعجاز وقع بجميع القرآن، لأن التحدي به[5] وقع بكله، بقوله تعالى: ﴿فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ﴾،[6] وقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ﴾[7] إلى آخر الآية. وقال بعضهم بعشر سور لوقوع التحدّي به[8] بقوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ﴾.[9] وقال بعضهم: الإعجاز وقع بالسور التي فيها آيات التحدي به. والمذهب السديد أن الإعجاز وقع[10] بكل سورة تامة، لأن وقوع التحدي به انتهى إليه بقوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ﴾،[11] ولأن كل سورة تامة مختصة بكمال المعنى والجزالة والفصاحة والنظم العجيب المباين لسائر كلام[12] العرب. وبالله التوفيق. [١٢٤ظ]

فصل في أحوال الأنبياء وعصمتهم

اختلف الناس في ذلك. قال عامة المعتزلة: لا يجوز شيء من الخطأ والزلل والمعاصي، ولا شيء من المباحات[13] المستخفة[14] على[15] الأنبياء، لأن ذلك

---

١ ش: إخبار.
٢ سورة الروم، ٣٠/١-٢.
٣ سورة القمر، ٥٤/٤٥.
٤ ش + إنما.
٥ ق – به.
٦ سورة الطور، ٥٢/٣٤.
٧ سورة الإسراء، ١٧/٨٨.
٨ ش – به.
٩ سورة هود، ١١/١٣.
١٠ ش: يقع.
١١ سورة يونس، ١٠/٣٨. وردت عبارة «لأن وقوع التحدي به انتهى إليه بقوله تعالى فَأْتُوا بِسُورَة مِثْلِهِ» في هامش ق وأضفناها إلى الأصل.
١٢ ش – كلام.
١٣ ق: المباحثات.
١٤ ش: المستحقة.
١٥ ش: عن.

يوجب التنفير عنهم. وقال بعضهم: يجوز ذلك فعلًا ولا يجوز قولًا لأنه يوجب ارتفاع الثقة عن أقوالهم[١] فيُخلّ بتبليغ الرسالة. وقالت الحشوية:[٢] يجوز على[٣] الأنبياء كلّ ما يجوز على أحد[٤] منا، لأنهم من البشر كسائر الناس. وهذا القول ظاهر البطلان، لأنه يوجب أن لا يقع الوثوق بقولهم وفعلهم، ولا يؤمَن[٥] الخطأ والغلط في ذلك، وهذا محال. وقال بعض[٦] أهل السنة والجماعة بأن الزلل من الأنبياء[٧] لا يكون إلا بترك الأفضل وهذا القول[٨] إن كان حسنًا من حيث الصورة لكنه غير سديد[٩] من وجه آخر، لأن الأفضل يقتضي فاضلًا بمقابلته فيقتضي أن يكون أكل الشجرة من آدم عليه السلام فاضلًا مع كونه منهيًا عنه ومع قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾.[١٠] والمذهب السديد أنه يجب الإيمان بتصديق القرآن والكف عن تأويل ما ورد في حق الأنبياء من[١١] هذه النصوص، لأن في تأويلها تعرضًا[١٢] لأحوالهم على وجه لا يؤمَن من الخطأ في ذلك، مع أنا غير مكلفين بذلك، فيجب الكف عنه. وبالله التوفيق.

فصل في تفضيل الرسل على الملائكة

قالت المعتزلة: الرسل من الملائكة أفضل من بني آدم: من[١٣] الرسل وغير الرسل. / [١٢٥و] وعندنا الرسل من بني آدم أفضل من الملائكة: الرسل وغير الرسل، والرسل من الملائكة أفضل من عامة بني آدم،[١٤] والمؤمنون من بني آدم أفضل من عامة الملائكة. والدلالة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾،[١٥]

---

١ ق: أقواله.
٢ وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره. ولا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر إجراؤها على ظاهرها. وقيل: هم طائفة يطلقون الحشو على الدين. انظر: **التعريفات** للجرجاني، «حشو».
٣ ش: من.
٤ ق: واحد.
٥ ش: ولا نأمن.
٦ ش - بعض.
٧ ش: الأشياء.
٨ ش - القول.
٩ ق: شديد.
١٠ سورة طه، ١٢١/٢٠.
١١ ش: في.
١٢ ق: تفرض.
١٣ ق - من.
١٤ ش: العامة؛ ق + والمؤمنون من بني آدم أفضل من عامة بني آدم.
١٥ سورة البقرة، ٣٤/٢.

والمسجود له أفضل من الساجد، فإذا ثبت تفضيل الخواصّ على الخواصّ ثبت تفضيل العوامّ على العوامّ. وبالله التوفيق.

فصل في تفضيل بعض الأنبياء على بعض[١]

قال بعض الناس: لا فضيلة[٢] لبعض الأنبياء على البعض[٣] بل كلهم سواء. وهذا مخالف للنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾،[٤] وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.[٥] والمذهب السديد أن الرسل[٦] أفضل من الأنبياء، ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من الرسل، فكان هو[٧] أفضل الخلائق وخير البشر؛ وقد عرف ذلك من ضرورة دين النبي عليه السلام كما عرف كونه خاتم الأنبياء، وكل من اعتقد نبوته اعتقد ذلك. وبالله التوفيق.[٨]

فصل في كرامة الأولياء

قال أهل الحق: كرامة الأولياء حق. وأنكرت المعتزلة ذلك وقالوا باستحالة ذلك عقلًا. والدليل لنا في ذلك من حيث السمع والعقل. أما السمع فما استفاض من الأخبار واشتهر من الحكايات من الصحابة والتابعين وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين، نحو ما روي عن عمر[٩] رضي الله عنه أنه كان على منبره بمكة[١٠] فرأى جيشه بنهاوند فقال: "يا ساريةُ الجبل الجبلَ"، فسمع سارية[١١]

---

[١] ق – على بعض.

[٢] ش: فضل.

[٣] ش: بعض.

[٤] سورة الإسراء، ٥٥/١٧.

[٥] سورة البقرة، ٢٥٣/٢.

[٦] ش – أن الرسل.

[٧] ش – أفضل من الرسل، فكان هو.

[٨] ش – وقد عرف ذلك من ضرورة دين النبي عليه السلام كما عرف كونه خاتم الأنبياء، وكل من اعتقد نبوته اعتقد ذلك. وبالله التوفيق.

[٩] هو أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي، ثاني الخلفاء الراشدين، صحابي، مشهور بالعدالة، استشهد سنة ٢٣هـ/٦٤٤م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ١٤٥/٤-١٨١؛ **والإصابة** لابن حجر، ٢/ ٥١١-٥١٢.

[١٠] ش – بمكة.

[١١] هو سارية بن زُنَيْم بن عبد الله، صحابي، أمير الجيش في فتح بلاد الفرس زمن عمر، توفي سنة ٣٠هـ/٦٥٠م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٣٠٦/٢؛ **والإصابة** لابن حجر، ٢/٢.

صوته وكان ذلك سببًا للفتح.[١] ومنها ما روي عنه أيضًا في أمر نهر النيل وهو مشهور.[٢] ومنها ما روي عن خالد بن الوليد[٣] رضي الله عنه أنه[٤] شرب السمّ ولم يضرّه[٥] وإلى[٦] غير ذلك مما لا يمكن إنكاره، لاستفاضته وشهرته.

وأما العقل فلأن كرامة الأولياء إن كان بخلاف العادة لكنه في قدرة الله تعالى، وليس[٧] فيه وجه من وجوه الاستحالة، فوجب تجويزه. والله الموفق.

[١٢٥ظ] / شبهتهم أن كرامة الأولياء يؤدّي إلى أمر محال، لأنه[٨] يؤدّي إلى إبطال معجزات الأنبياء، لأنه تلتبس[٩] الكرامة بالمعجزة ولأنه لا فائدة في خرق العادة على يد غير مدّعي النبوة، لأن فائدته ثبوت[١٠] النبوة، بل يظهر[١١] على يده، وهذا لا يتحقق هنا.

الجواب: كرامة الولي[١٢] تؤدّي إلى تقرير نبوة[١٣] النبي صلى الله عليه وسلم لا إلى إبطالها.[١٤] بيانه: أن الكرامة لا تظهر[١٥] على يد الولي إلا إذا كان وليًا حقًا، وإنما يكون وليًا حقًا إذا كان مؤمنًا حقًا، وإنما يكون مؤمنًا حقًا إذا كان الشخص الذي آمن برسالته نبيًا حقًا، وكان[١٦] هذا دليلًا على نبوة النبي الذي آمن هو به.

قوله: تلتبس[١٧] المعجزة بالكرامة. قلنا: ليس كذلك، لأن المعجزة ما يقترن بها التحدي[١٨] ودعوى النبوة، والكرامة لا يقترن بها[١٩] ذلك، ولو ادعى النبوة وتحدى بالكرامة يكفر وتبطل ولايته، ولا يجوز ظهور الكرامة على يده.

---

١ **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، ٣/٢١-٢٢.
٢ **الصواعق المحرقة** لابن حجر، ١٠٢.
٣ في الأصل: وليد. | وهو خالد بن الوليد بن المغيرة، صحابي فاتح، أسلم سنة ٧ من الهجرة، توفي سنة ٢١هـ/٦٤٢م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٢/١٠٩-١١٢؛ **والإصابة** لابن حجر، ١/٤١٢-٤١٥.
٤ ش - أنه.
٥ ش: ولم يضرّ. | **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، ٢/٢٦٦-٢٦٧.
٦ ق: إلى.
٧ ش + له.
٨ ش - لأنه.
٩ ش: تلبيس.
١٠ ش: فائدتها بثبوت.
١١ ش: إن ظهر.
١٢ ش: الأولياء.
١٣ ش: النبوة.
١٤ ق: إبطاله.
١٥ ق: لا يظهر.
١٦ ش: فكان.
١٧ ش: تلبيس.
١٨ ش: ما يقرن بالتحدي.
١٩ ش: به.

قوله: لا فائدة فيها.[١] قلنا: إذا ثبت جوازها[٢] بما ذكرنا من الدليل ثبت أنها مفيدة[٣] في الجملة. ثم بيان وجه الفائدة على سبيل التفصيل ما ذكرنا من تقرير نبوة نبيه. وبالله التوفيق.

وإذا فرغنا عن[٤] بيان حدوث العالم وثبوت الصانع وصفاته وتوحيده ورسالة[٥] الأنبياء وما يتّصل به[٦] نبيّن فصولًا لا بد من اعتقادها في أصول الدين، منها الكلام في أفعال العباد.

---

١ ق: فيه.
٢ ق: جوازها.
٣ ق: أنه مفيد.
٤ ش: من.
٥ ش: وتوحيد رسالة.
٦ ش: بها.

[أفعال العباد]

فصل [في اختلاف المذاهب في أفعال العباد]

اختلف الناس في أفعال العباد. قالت[1] الجبرية:[2] لا فعل للعبد على الحقيقة ولا اختيار له أصلًا، بل أفعال العباد مخلوقة بخلق الله سبحانه وتعالى، وإضافة الفعل إلى العبد[3] بطريق التوسع والمجاز، بمنزلة إضافة الفعل إلى المحل، كما يقال: طال النبات، وابيضّ الشعر، وتحرك الشجر، ومات زيد.

وقالت القدرية[4] وهم المعتزلة بأن أفعال العبد محدثة بإحداثه، موجودة بإيجاده، لا صنيع[5] لله تعالى في ذلك. ثم اختلفوا فيما بينهم،[6] منهم من لم يُطلق اسم الخالق / على العبد، فإنهم قالوا: إنه موجد ومبدع ومخترع وليس بخالق. [١٢٦و] ومنهم من لم يبال بإطلاق اسم الخالق على العبد، فإنهم قالوا بأن الإيجاد[7] والإبداع،[8] والخلق واحد، فإذا سموه موجدًا سموه خالقًا.

والمذهب السديد أن[9] للعبد فعلًا حقيقة واختيارًا صحيحًا،[10] ومع هذا فعله مخلوق بخلق الله تعالى لا بخلق[11] العبد، فيثاب ويعاقب عليها[12] من حيث إنها فعله ويتعلق باختياره لا من حيث إنها مخلوقة[13] بخلق الله تعالى.

---

١ ش - قالت.

٢ هم أصحاب الجبر لا يثبتون للعبد فعلًا ولا قدرة على الفعل أصلًا. والمصنفون في المقالات عدوا الجهمية والنجارية والضرارية من الجبرية. انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني، ١/٨٥-٩١.

٣ ش: العباد.

٤ المراد من القدرية المعتزلة كما صرح المصنف. سمي المعتزلة بالقدرية لنفيهم القدر. وهم أبوا ذلك الاسم وأضافوه إلى أهل السنة، وقالوا: القدري من يثبت القدر لا من ينفيه. انظر: **التمهيد** للباقلاني، ٣٦٢-٣٦٦؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ١/٤٣-٤٦.

٥ ش: صنع.

٦ ش + في ذلك.

٧ ق: بالإيجاد.

٨ ق ش: الإيداع.

٩ ش - أن.

١٠ ش: وله اختيار صحيح.

١١ ش: يخلق.

١٢ ش: عليه.

١٣ ش: أنه مخلوق.

فنتكلم[١] مع كل واحد من الفريقين، إلا أنّا نقدّم الكلام في الاستطاعة، لأن الفعل لا بد له من القدرة والاستطاعة. فنقول وبالله التوفيق:

فصل في الاستطاعة

اعلم أن الاستطاعة نوعان: استطاعة حال؛ والمعنى بذلك سلامة الآلات وصحة الأسباب، وهي سابقة على الفعل بالإجماع، وهي المراد من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾،[٢] ومن قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾،[٣] واستطاعة فعل؛ وهي مقارنة للفعل عندنا، وعند المعتزلة هي سابقة على الفعل، أيضًا وهي المراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾،[٤] ومن قوله: ﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾[٥] ذمَّهم على ذلك، ولو[٦] كان المراد منه استطاعة الحال لا يصح الذم عليه.

ومن الناس من ينكر استطاعة[٧] الفعل، وقالوا بأن الاستطاعة ليست إلا سلامة الآلات وصحة الأسباب. والدليل على المغايرة بينهما أنا نجد شخصًا لا يقدر إلا على حمل عشرة مَنًّا،[٨] ثم في الزمان الثاني يصير قادرًا على حمل عشرين منًا، وكذلك[٩] على العكس مع أن سلامة الآلات وصحة الأسباب لم تختلف؛[١٠] فعلم أن هنا معنىً آخر وراء استطاعة الحال وهو الذي نريده.

ثم هذه الاستطاعة مقارنة للفعل، لا يتصور سبقها على الفعل عندنا. وعند المعتزلة هي[١١] سابقة على الفعل. والدلالة[١٢] على المذهب الذي ننصره أنها لو كانت سابقة / على الفعل، لا بد من بقائها إلى وقت وجود الفعل، لأنها لو لم تبق[١٣] إلى وقت وجود الفعل لكان وجود الفعل بدون القدرة، وهذا محال. [١٢٦ظ]

---

١ ق: فيتكلم.
٢ سورة آل عمران، ٣/٩٧.
٣ سورة المجادلة، ٥٨/٤.
٤ سورة الكهف، ١٨/٦٧، ٧٢، ٧٥.
٥ سورة هود، ١١/٢٠.
٦ ش: فلو.
٧ ش: الإستطاعة.
٨ ق: آمنا؛ ش: أمناء.
٩ ش: فكذلك.
١٠ ش: لم يختلف.
١١ ش – هي.
١٢ ش: والدليل. في هامش ش: والدلالة.
١٣ ق: لم تبق.

ولا يتصور بقاؤها إلى وقت وجود الفعل لوجهين:

أحدهما أن البقاء[١] من قبيل الأعراض، والقدرة عرض فلو بقيت إلى وقت وجود الفعل لقام[٢] بها البقاء، فيؤدّي إلى قيام العرض بالعرض وأنه محال. والدليل على أن البقاء من قبيل[٣] الأعراض وأنه أمر وراء البقاء،[٤] أن[٥] الشيء جاز أن يوصف بكونه موجودًا ولا يوصف بكونه باقيًا كالجوهر في أول أحوال وجوده، وفي الزمان الباقي يوصف بكونه باقيًا إذا بقي، وإذا انعدم لا يوصف بكونه باقيًا. فإذا جاز أن يوصف به وجاز أن لا يوصف فلا بد من مخصص مّا، وليس ذلك إلا المعنى الذي هو بقاء، كما ذكرنا في سائر الأعراض.

فإن قيل: ما أنكرتم أن بقاء القدرة ببقاء قائم لمحلها لا بذاتها؟

قلنا: هذا باطل، لأن بقاء المحل لو كان موجبًا لبقاء الأعراض لما تصور فيه الأعراض وزوالها مع قيام المحل؛ ومعلوم أنه يتصور زوال القدرة مع بقاء القادر، وكذلك كل عرض يتصور زواله إلى ضده مع بقاء محله؛ فثبت أن البقاء معنى يقوم بالباقي. فلو كانت[٦] القدرة سابقة على الفعل وبقيت إلى وقت وجود الفعل لأدّى[٧] إلى قيام العرض بالعرض وأنه محال.

والوجه الثاني أن القدرة لو كانت باقية إلى وقت وجود الفعل لما تصور زوالها وفناؤها، لأنها لو كانت باقية لكانت باقية باعتبار ذاتها لا بمعنى آخر وما هذا حاله لا يتصور عليه الفناء والزوال، لأن ذاته يوجب بقائه.

فإن قيل: يمكن إعدام الأعراض بطرق،[٨] منها أن الله تعالى يُعدمها[٩] ويُفنيها،[١٠] ومنها أن الله تعالى يخلق الفناء المضادّ للأعراض فيفني[١١] به الأعراض، كما هو مذهب المعتزلة أن إعدام الجواهر من الله تعالى إنما يكون بأن يخلق

---

١ ش – البقاء.
٢ ش: لقيام.
٣ ق: قبل.
٤ ق: الباقي.
٥ ش: فإن.
٦ ش: كان.
٧ ق: أدّى.
٨ ق: بطريق.
٩ ق: يعدمها.
١٠ ق: وينفيها.
١١ ش: فتفني.

فناء مُضادًا / للجواهر والأجسام على مجرد الوجود، فتنعدم به الجواهر [١٢٧و] والأجسام؛ ثم هو ينعدم بنفسه، لأنه لا بقاء له كسائر الأعراض التي لا بقاء لها. ومنها أن انعدام[١] الأعراض باعتبار طريان ضدها عليها،[٢] فإعدام[٣] السواد باعتبار طريان[٤] البياض عليه وكذا[٥] سائر الأعراض.

قلنا: أما الأول فهو باطل، لأن الإعدام ليس بمعنى ولا بأمر حادث، والذي يدخل تحت قدرة القادر هو الحدوث، فالعدم[٦] والإعدام[٧] إذا لم يكن حادثًا كيف يتعلق بالقادر والفاعل.

وأما الثاني، قلنا: القول بالفناء باطل، لأنه لو خلق الفناء لا يخلو إما أن[٨] يخلقه في محل أو لا في محل، لا وجه إلى الثاني، لأن قيام العرض بدون المحل ووجوده لا في المحل محال؛ ولا وجه إلى الأول لأنه حينئذ يفتقر وجوده إلى وجود المحل الذي يحله، فيؤدّي إلى أن يكون أحد الضدين مفتقرًا[٩] إلى وجود ضده وأنه محال. على أنّا نقول: لو كان وجود الفناء منافيًا لوجود الأعراض والجواهر[١٠] لكان وجود الجواهر والأعراض منافيًا لوجود الفناء، بل أولى، لأن الأعراض موجودة[١١] في الحال، والفناء غير موجود.

فإن قيل: الفناء يكون[١٢] أقوى من الجواهر والأعراض فتنعدم[١٣] به الأعراض والجواهر، ولا يمنع وجود الأعراض والجواهر[١٤] وجودها.

قلنا: هذا باطل، لأن لقائل أن يقول: لا، بل وجود هذه الموجودات أقوى، لأنها موجودة ووجودها[١٥] واجب[١٦] في الحال، والفناء غير موجود فيمتنع وجود الفناء.

---

[١] ش: إعدام.
[٢] ش - عليها.
[٣] ش: وإعدام.
[٤] ق: بطريان.
[٥] ش + في.
[٦] ق: والعدم.
[٧] ق: لإعدام.
[٨] ق + يكون.
[٩] ق: يفتقر.
[١٠] ش- والجواهر.
[١١] ق: موجود.
[١٢] ش - يكون.
[١٣] ق: فينعدم.
[١٤] ش: وجود الجواهر والأعراض.
[١٥] ش: ووجوبها.
[١٦] ق: واجبة.

على أنا نقول: إن التضاد[١] بين الفناء وهذه الموجودات لو وقع لوقع[٢] لمجرد الوجود، ونفس الوجود لا يتزايد،[٣] فلا[٤] يتصور فيه القوة[٥] والضعف، وهو الجواب عن الشبهة الثالثة أن طريان أحد الضدين لو كان نافيًا لوجود[٦] ضد الموجود لكان وجود هذا[٧] الضد الموجود منافيًا له،[٨] / ولا نقول في سائر الأعراض أن انعدامها بطريان أضدادها، بل لأنها[٩] تحدث شيئًا فشيئًا ولا بقاء لها، فالله تعالى إذا لم يحدثها لا توجد.[١٠] [١٢٧ظ]

وللخصوم[١١] شبه.[١٢] منها أن التكليف سابق على الفعل، فلو لم تكن[١٣] القدرة سابقة عليه لكان التكليف في غير زمان القدرة، وهو تكليف[١٤] ما ليس في الوسع. ومنها أن القدرة يتعلق بالمعدوم لا بالموجود، ولو كانت القدرة مقارنة للفعل لم يكن إضافة الفعل إلى القدرة، وتأثير القدرة فيه أولى من إضافة القدرة إلى الفعل وتأثير الفعل[١٥] فيها، لأنهما يوجدان معًا فلا يميّز أحدهما عن الآخر.

الجواب: أما الشبهة الأولى، قلنا: أيش تعني[١٦] بهذا الكلام؟ تعنى به أنه تكليف بما لا قدرة عليه حال وجود التكليف أو تكليف بما لا قدرة عليه حال وجود الفعل؟ الأول مسلم ولكن لم[١٧] لا يجوز ذلك؟[١٨] والثاني ممنوع.[١٩] بيانه أن التكليف بالشيء يعتمد القدرة حال وجود ذلك الشيء لا حال وجود التكليف، لأن الفعل هو الذي يحتاج إلى القدرة دون التكليف، والقدرة حال وجود الفعل ثابتة هاهنا،[٢٠] لأن سلامة الآلات إذا كانت ثابتة فالظاهر بقاؤها

---

١ ش: المتضاد
٢ ق: وقع.
٣ ش: لا تتزايد.
٤ ش: ولا.
٥ ش: والقدرة.
٦ ق: وجود.
٧ ش – هذا.
٨ ق – له.
٩ ش – لأنها.
١٠ ق: لا يوجب.
١١ ق: ولا خصوم.
١٢ ش: شبه.
١٣ ق: لم يكن.
١٤ ق: التكليف.
١٥ ش – فيه أولى من إضافة القدرة إلى الفعل وتأثير الفعل.
١٦ ش: يعني.
١٧ ش: لك.
١٨ ق – ذلك.
١٩ ش – ممنوع.
٢٠ ش: هنا.

إلى وقت وجود الفعل، والله تعالى أجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية[١] عند الإرادة وسلامة الآلات، فلا يكون هذا تكليف ما ليس في الوسع، بل تكليف ما ليس في الوسع[٢] فيما قالوه، لأن القدرة إذا لم يكن ثابتة حالة[٣] الفعل كان عاجزًا حالة الفعل.

وأما الشبهة الثانية فهو[٤] القدرة يتعلق بالمعدوم. قلنا: لا نسلم، وهذا نفس المسألة بل يتعلق بالموجود، لأنها مقارنة للفعل وجودًا، على ما مرّ.

وأما الشبهة الثالثة، قلنا: هذا باطل كسائر العلل مع معلولاتها، فإن السواد تقارن كون الذات أسود،[٥] ووجود الحركة في المحل / يقارن كونه متحركًا، ومع [١٢٨و] هذا أمكن التمييز[٦] بينهما أعني[٧] بين العلة والمعلول والأثر والمؤثر. وتحقيقه أنه إذا عرف كون الشيء علة لحكم في الجملة، فإذا وجد سواء كان مفترقًا أو مقترنًا[٨] كانت العلة علةً والمعلول معلولًا. وبالله التوفيق.

جئنا إلى الكلام مع الجبرية والقدرية.

فصل في إبطال قول الجبرية وأن للعبد فعلًا على التحقيق

الدلالة عليه السمع والعقل والعرف. أما السمع فقوله تعالى: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ﴾،[٩] ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾،[١٠] ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾،[١١] ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[١٢] إلى غير ذلك من النصوص الموجبة لإضافة الأعمال إلى العباد والأمر بها والنهي عنها، ولو لم يكن للعبد فعلٌ[١٣] أصلًا لما صح ذلك، ولأن[١٤] هذه الأفعال لو كانت أفعالًا لله تعالى دون العبد لكان الله تعالى آمرًا للعبد

---

[١] ق: الحقيقة.
[٢] ق – في الوسع.
[٣] ش: حال.
[٤] ش: قوله.
[٥] ش: أسودًا.
[٦] ق: التميز.
[٧] ق – بينهما أعني.
[٨] ق: معترقًا.
[٩] سورة الحج، ٢٢/٧٧.
[١٠] سورة فصلت، ٤١/٤٠.
[١١] سورة الأحقاف، ٤٦/١٤.
[١٢] سورة الزلزال، ٩٩/٧.
[١٣] ش: فعلًا.
[١٤] ق: لأن.

بفعل نفسه، ناهيًا إياه[١] عن ذلك، وكان وعدًا للعبد بفعل الله سبحانه وتعالى ووعيدًا له على فعله، وهذا قبيح عقلًا.

وأما العقل فلأنا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الصحيح وحركة المرتعش، وهذه التفرقة غير راجعة إلى نفس الوجود وكونه حادثًا بإحداث الله تعالى، لأن كل واحد منهما موجود ومحدث بإحداث الله تعالى،[٢] بل إلى أمر آخر وهو أن لوجود إحداهما تعلقًا بالعبد دون الأخرى. ولا نعني بفعل العبد سوى أن لوجوده[٣] تعلقًا به غير تعلق الشيء لمحله.[٤] تحقيقه أن فعل الفاعل ما يوجد بحسب قصده وداعيه، ويمتنع بحسب كراهته وصارفه، وهذا ثابت في أفعال العباد، فكانت فعلًا لهم.

وأما العرف فلأن العقلاء في العرف يسمون العبد مؤمنًا وكافرًا ومطيعًا وعاصيًا، ولو لم يكن للعبد فعل وهذه الأفعال مضافة إلى الله تعالى، لكان الله تعالى هو الموصوف بهذه الصفات، وهو كفر ومحال.

[١٢٨ظ] شبهتم، قالوا: أجمعنا وإيّاكم / أن أفعال العبد[٥] مخلوقة بخلق الله تعالى، وهذا ينفي كونه فعلًا للعبد، لأن الفعل الواحد لا يكون فعلًا لفاعلَين، والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرة قادرَين، لأنه يؤدّي إلى التمانع والمحال. وربما يتعلق المعتزلة بهذه الشبهة على عكس هذا، فيقولون: أجمعنا وإيّاكم أن للعبد فعلًا حقيقة، وهذا ينفي كونه فعلًا لله تعالى ومخلوقة له، لأن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرة قادرَين.

الجواب: أن[٦] المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرة قادرَين بجهة واحدة، وهو أن يكون كل واحدة[٧] منهما[٨] قدرة اختراع او قدرة اكتساب، لأنه يؤدي إلى ما ذكرتم من المحال، أما ما[٩] يدخل بجهتين وهو أن يكون أحدهما قدرة اختراع

---

١ ش – إياه.
٢ ش – لأن كل واحد منهما موجود ومحدث بإحداث الله تعالى.
٣ ق: لوجوه.
٤ ش: محله.
٥ ش – العبد.
٦ ق – أن.
٧ ش: واحد.
٨ ق: منها.
٩ ق – ما.

والأخرى قدرة اكتساب، لأنه[1] لا يؤدّي إلى ذلك، بل يجب في كل ما يدخل تحت قدرة الاكتساب أن يدخل تحت قدرة الاختراع، لأن قدرة الاكتساب للعبد إنما تحدث بإحداث الله تعالى، ومَن لا يقدر على إحداث الشيء كيف يقدر على إقدار غيره على جهة من الجهات. وبالله التوفيق.

فصل في إبطال قول القدريّة

والكلام مع هؤلاء في موضعين أحدها أن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى. والثاني في أن العبد لا يوصف بكونه خالقًا ومحدثًا. أما الأول فالدلالة عليه من حيث السمع والعقل. أما[2] السمع فقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾،[3] وصف نفسه بكونه خالق كل شيءٍ وتَمدّح به، وأفعال العباد من جملة الأشياء.

فإن قيل: أفعال العباد غير مراد[4] بهذا النص، لأن الآية خرجت مخرج التمدح، ومن أفعال العباد ما هو كفر ومعصية وقبيح، والتمدح لا يقع بخلق هذه الأشياء. والثاني أن هذا عامّ خُص منه البعض، فإن ذات الله تعالى وصفاته شيء وغير مراد بهذا النص، والعام إذا خُص منه البعض لا يبقى حجة / خصوصًا [١٢٩و] في باب الاعتقاد.

قلنا: لا، بل أفعال العباد مراد بالنص، لأن هذا عام يتناول جميع الأشياء وأفعال العباد أشياء.

قوله: "التمدح لا يقع بخلق هذه الأشياء".

قلنا: لا نسلّم، بل لا يقع التمدح إلا به، لأن كل فاعل منا فاعل بفعل نفسه، فلا يقع به التمدح، لأنه يصير كأنه قال الله تعالى: "خالق كل شيء هو فعله"، وإنما يقع التمدح بخلق فعل غيره ليكون ذلك الغير محتاجًا إليه، وهو لا يكون محتاجًا إلى ذلك الغير.

---

[1] ش - لأنه.
[2] ش + من حيث.
[3] سورة الرعد، ١٣/١٦.
[4] ق: مراده.

قوله بأن "من أفعال العباد ما هو كفر ومعصية وقبيح".

قلنا:[١] القبيح فعل الكفر لا خلق الكفر، والكفر والمعصية اكتساب الكفر لا خلقها. أما خلق الكفر في الغير فعلًا لذلك الغير باختياره لا يكون قبحًا.

قوله "هذا عام خُصَّ منه بعضه"، قلنا: ليس كذلك، لأن اللفظ[٢] المخصوص ما يصلح أن يكون متناول اللفظ،[٣] والمخاطب لا يصلح متناول اللفظ، كقول القائل: "دخلت الدار وضربت كل[٤] من فيها"، لا يفهم منه ضرب[٥] نفسه أصلًا، كذا هذا. فكان اللفظ متناولًا لما سوى الله تعالى وصفاته ولم يُخصّ منه شيء أصلًا، فيصلح[٦] حجة في باب الاعتقاد. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[٧] والمراد منه نفس العمل لا[٨] المعمول بالعمل، لأن كلمة "ما" إذا قرنت بالأفعال يُراد به نفس الفعل،[٩] كقول القائل: "أعجبني ما صنعتَ" أي صُنعك.

فإن قيل: المراد منه المصنوع دون الصنع، معناه: والله خلقكم والأصنام التي تعبدونها،[١٠] وهكذا نقول فيما ذكر من المثال.

قلنا: هذا خلاف قضية اللغة، لأن المنقول عن أهل النحو[١١] نحو سيبويه[١٢] وغيره أن كلمة "ما" إذا قرنت بالأفعال[١٣] يراد بها[١٤] نفس الفعل. ألا ترى أنها[١٥] تستعمل[١٦] في موضع لا يتعدى إلى معمول، كقوله: "أعجبني ما قمتَ" أي قيامك.

---

١ ش – قلنا.
٢ ق – اللفظ.
٣ ش – اللفظ.
٤ ش – كل.
٥ ش – ضرب.
٦ ش: فصلح.
٧ سورة الصافات، ٩٦/٣٧.
٨ ق: إلا.
٩ ش: العمل والفعل.
١٠ ش: يعبدونها.
١١ ش: أئمة السلف والنحو.
١٢ هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقب بسيبويه، مولى بني الحارث، إمام أهل البصرة في العربية، كان أعلم المتقدمين والمتأخرين بالنحو. مصنف "الكتاب" الذي يعد مفخرة التآليف في العربية، توفي سنة ١٨٠هـ/٧٩٦م. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٤٦٣/٣-٤٦٥.
١٣ ش: في الأفعال.
١٤ ق – بها.
١٥ ش: أنه.
١٦ ش: يستعمل.

وأما دلالة العقل فهو أن قدرة الله تعالى قديمة لا يتخصص ببعض المقدورات دون البعض،[١] بل يتعلق بكل ما يصلح مقدورًا في نفسه، / وأفعال العباد حوادث صلحت مقدورة في نفسها فيتعلق بها، فإذا[٢] وُجدت كانت مخلوقة بخلق الله تعالى. [١٢٩ظ]

وأما الكلام في الموضع الثاني فالدليل على استحالة كون العبد موصوفًا بكونه خالقًا ومحدثًا من وجوه: أحدها أن من شرط كون الفاعل محدِثًا للشيء أن يكون عالمًا، لما ذكرنا أن الفعل المحكم المتقَن[٣] لا يحصل إلا من عالم، والعبد لا علم له بنفس الإحداث والاختراع وماهية المخترَع في ذاته، وكيفية فعله وصفته من كونه عرضًا وحركةً وغير ذلك، والقدرِ الذي يشغل من المكان عند تحريك يده مثلًا، والقدر الذي يشغل من الزمان وعدد الحركات التي يوجَد منه، ومن لا علم له بهذه الأشياء كيف يقدر على الإيجاد والخلق؟

وثانيها أن العبد لو كان قادرًا على الاختراع والإيجاد لكان يقع فعله على الوجه الذي قصده وأراد إيجاده[٤] عليه، ومعلوم أن بعض أفعال العبد لا يقع على الوجه الذي[٥] قصده وأراده، فإن الكافر يقصد إيقاع الكفر حَسنًا وطاعةً ويقع قبيحًا ومعصيةً، وكذلك الماشي يقصد إيقاع مشيه غير متعب وشاقٍّ[٦] على البدن ويقع متعبًا وشاقًا، ولو[٧] كان هو الموجد لفعله لوقع[٨] على الوجه [الذي] قصده، إذ يستحيل أن يكون أصل الفعل حاصلًا من فاعل و[٩]جهة الفعل حاصلًا من فاعل آخر، لأن جهة الفعل[١٠] تبع للفعل.

وثالثها أن العبد لوكان قادرًا على الإحداث أدّى إلى المحال، لأن الله تعالى إذا أراد تحريك يد عبد وهو أراد تسكينه، فلا يخلو إما أن يوجد ما أراده[١١] العبد

---

[١] ق: بعض.
[٢] ق: وإذا.
[٣] ش: المفتقر.
[٤] ش: إيجاد فعله.
[٥] ق - الذي.
[٦] ش: غير شاق.
[٧] ش: فلو.
[٨] ق: لوقوع.
[٩] ش: من.
[١٠] ق - الفعل.
[١١] ش: أراد.

أو لا يوجد، فإن وجد يؤدّي إلى تعجيز الله تعالى ومنعه عن[١] الفعل، وإن لم يوجد يؤدّي إلى كون العبد عاجزًا وهو الذي نريده. وينقلب[٢] هذا علينا[٣] في جانب الكسب والفعل، لأنا نقول بأن للعبد كسبًا وفعلًا[٤] إلا أن الله تعالى هو الموجد لكسبه / وفعله عند اختياره، فلا يكون العبد مضطرًا ولا يؤدّي إلى تعجيز الله تعالى. [١٣٠و]

فإن قيل: إذا قلتم بأن العبد[٥] قادر وفاعل فقد قلتم بأنه موجد ومبدع، لأن الفعل ليس إلا إخراج الشيء من[٦] العدم إلى الوجود، فلئن عَنَيتم بالفعل والكسب شيئًا آخر فهو غير معقول.

قلنا: مجموع ما ذكرنا من الدليلين على بطلان قول الجبرية والقدرية يدل على أن للعبد كسبًا وفعلًا وأنه أمر آخر وراء الإيجاد والتخليق، فلا يحتاج إلى بيان ذلك على التفصيل. ثم وجه ذلك على طريق التفصيل وهو أنا نجد تفرقة بين حركة يد الصحيح وحركة يد المفلوج، وهذه التفرقة غير راجعة إلى نفس الوجود والحدث،[٧] لأن كلاهما[٨] حادث، فلا بد أن تكون هذه التفرقة راجعة إلى أمر آخر يتعلق بالعبد، فسمينا ذلك كسبًا.

فإن قيل: الكسب الذي ذكرتم يوجد بإيجاد الله تعالى أو بإيجاد العبد؟ إن قلتم بإيجاد الله تعالى فكان الفاعل والموجد هو الله تعالى ويكون العبد مضطرًا فيه فلا يكون فعلًا له، وإن قلتم بإيجاد العبد فقد اعترفتم بكونه خالقًا ومحدِثًا.

قلنا: كسب العبد يوجد بإيجاد الله تعالى إلا أن الله تعالى يوجده كسبًا له وفعلًا اختياريًا له، فكيف يكون هو مضطرًا فيه؟

فإن قيل: إذا أراد الله تحريك يد العبد فهل يقدر العبد على الامتناع منه وعلى اكتساب السكون أم لا؟ إن قلتم بالأول يؤدّي إلى تعجيز الله تعالى

---

١ ش: من.
٢ ش: ولا ينقلب.
٣ ش: كسبًا.
٤ ش + لأنا نقول بأن للعبد كسبًا وفعلًا.
٥ ش: للعبد.
٦ ش: عن.
٧ ش: والحدوث.
٨ ش: كلها.

وممانعته من جهة العبد، وإن قلتم بالثاني فيكون العبد عاجزًا فلا يكون له فعلًا.

قلنا: إذا أراد الله تعالى[١] أن يخلق في يد العبد حركة ضرورية بدون اختياره يوجد ويكون العبد مضطرًا فيه، ولا يكون فعلًا له، كحركة يد المرتعش، وإذا أراد أن يخلق فيها حركةً اختياريةً هي فعل العبد، لا يتصور أن لا يختار العبد، ولكن إذا اختار يكون حاصلًا باختياره بخلق الله تعالى، فلا يؤدّي إلى ما ذكرتم.

فإن قيل: / إذا قلتم[٢] بأن أفعال العباد كلها مخلوقة بخلق الله تعالى، ومن أفعالهم الكفر والمعصية والسفه والقبح،[٣] فيكون الفاعل لهذه الأفعال هو الله تعالى، و[٤]الكافر مَن فعل[٥] الكفر، والعاصي من فعل المعصية،[٦] والزاني من فعل الزنا إلى غير ذلك، فيكون الموصوف بهذه الصفات هو الله تعالى، واللومُ المستحق بها يرجع إليه، وهو كفر صريح. [١٣٠ظ]

قلنا: هذه الأفعال مفعولة لله تعالى لا أن يكون فعلًا له، لان فعل الله تعالى صفة قائمة بذاته، لأن التكوين غير المكوَّن على ما مرّ. إنما هذه الأفعال أفعالٌ للعبد قائمة[٧] به، فكان الكافر والعاصي والزاني هو[٨] العبد دون الخالق، لأن الكافر مَن كان الكفر فعلًا له لا من كان الكفر مفعولَ فعله.

ثم نقول: هذه الأفعال إنما قبُحت لوجهين لم يوجد واحد منهما[٩] في حق الله تعالى أحدهما أن هذه الأفعال إنما قبحت لكون العبد داخلًا تحت الحد والرسم، وهذا لا يتحقق في حقه تعالى. وثانيها أن هذه الأفعال إنما قبحت لخلوّها عن العاقبة الحميدة ولما[١٠] يتعلق بها من العاقبة الذميمة[١١] نحو كونه ظلمًا وغير ذلك، وهذا لا يتحقق في حق الله تعالى، لأن الله تعالى وتقدس في خلق هذه الأشياء أفعالًا للعباد وعاقبةً[١٢] حميدةً وحكمةً بالغةً. وبالله التوفيق.

---

[١] ق: الله تعلى إذا أراد.
[٢] ش − إذا قلتم.
[٣] ش: والقبيح.
[٤] ش: لأن.
[٥] ش: يفعل.
[٦] ش − المعصية.
[٧] ق: قائم.
[٨] ش + فعل.
[٩] ق: منها.
[١٠] ق: مما.
[١١] ش: المذمومة.
[١٢] ق: عاقبة.

فصل في تكليف ما ليس في الوسع

اختلف الناس في ذلك، بعضهم جوّزوا ذلك على الإطلاق وبعضهم منعوا ذلك على الإطلاق. والجملة في ذلك أن نقول: المكلف به لا يخلوا إما أن يكون محالًا في نفسه،[١] نحو الجمع بين الضدين وتحصيل الجسمين في مكان واحد ونحو ذلك، أو[٢] أن يكون جائزًا في نفسه، إلا أن العبد لا يقدر عليه، نحو الحبل والطيران في الهواء ونحو ذلك. فإن كان الأولَ لا يجوز ورود التكليف به أصلًا لأنه محال، فكان تكليفه طلب المحال من الله تعالى؛ وذا لا يجوز إلا إذا أراد به التسخير والتعذيب / على ذلك، ويجعله أمارة على أن يعذبه ويعاقبه. [١٣١و] وإن كان الثاني ينظر أن يحال،[٣] لو أراد العبد فعل ذلك فالله تعالى يُقدره ويعطيه[٤] الآلة يجوز ورود التكليف به، لأنه ليس بتكليف ما ليس في الوسع. وإن كان لا يقدره ولا يعطيه[٥] الآلة لا يجوز التكليف به. عرفنا ذلك بدلالة السمع والعقل.

أما الدلالة العقلية[٦] فلأن ما يقتضيه التكليف لا يتحقق مع العجز، لأن قضية التكليف كونه بحال لو أتى به يثاب[٧] ويمدح باعتبار كونه مطيعًا، ولو تركه يعاقب ويذم[٨] باعتبار كونه عاصيًا ومخالفًا للأمر، وهذا لا يتحقق مع العجز وعدم الآلة.

وأما دلالة السمع فقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾،[٩] معناه، والله أعلم، إلا ما في وسعها، نَفَى تكليف ما ليس في الوسع.

فإن قيل: أليس[١٠] أن الشرع ورد بتكليف ما ليس في الوسع وجوّز الدعاء بوضع[١١] ذلك. أما شرع التكليف بما ليس في الوسع قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾،[١٢] ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾؛[١٣] مع أن العرب كانوا عاجزين[١٤] عن الإتيان

---

١ ش – في نفسه.
٢ ق: و.
٣ ش: إن كان بحال.
٤ ق: وتعطيه.
٥ ق: ولا تعطيه.
٦ ش: العقل.
٧ ق: يشار.
٨ ش – ويذم.
٩ سورة البقرة، ٢/٢٨٦.
١٠ ش – أليس.
١١ ش: لوضع.
١٢ سورة الطور، ٥٢/٣٤.
١٣ سورة هود، ١١/١٣.
١٤ ش: عاجزون.

بمثل القرآن.[١] الدليل[٢] عليه قوله تعالى للملائكة: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾،[٣] مع عجزهم عن ذلك، والدليل عليه ما روي عن[٤] النبي عليه السلام أنه قال: «يُؤتى بصاحب[٥] الصورة يوم القيامة فيُؤمر بإدخال الحياة فيه»،[٦] مع أنه عاجز عن ذلك. وأما الدعاء إلى وضعه[٧] قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾،[٨] فلولم[٩] يكن ذلك جائزًا لم يكن لهذا الدعاء فائدة، ويصير كقوله: "ربنا لا تظلمنا ولا تَجُرْ علينا" وإنه كُفر.

قلنا: أما الأول فهذا ليس تكليف بل هو تعجيز وإظهار لقدرة الله تعالى على ذلك وعجز العبد عنه، وهو الجواب عن الحديث. وأما الدعاء لوضع[١٠] ذلك، قلنا: عدم الطاقة على نوعين، نوع بالعجز وعدم القدرة ونوع بكون[١١] الفعل شاقًا على البدن مشقةً عظيمةً. يُقال لا طاقة لي بحمل هذا المتاع، / أي [١٣١ظ] يلحقني بحمله تعب ومشقة عظيمة. فالمراد من الدعاء في النص هو الثاني دون الأول. والله الموفق.

فصل في إبطال القول بالتوليد

قال بعض الناس: إن المتولدات أفعال لا فاعل لها وحوادث لا محدث لها، والمتولدات نحو[١٢] حركة الماء عند تحريك اليد فيه، وحركة الخشبة عند اعتماد العبد عليها، والألم الحاصل عقيب الضرب، وفوات الحياة عقيب الجزّ،[١٣] والانكسار عقيب الكسر، والمضي والإصابة في السهم عقيب الرمي ونحو ذلك. وهذا القول باطل[١٤] لأنه يسد[١٥] علينا باب إثبات الصانع،

---

[١] ش: بمثله.
[٢] ش: دل.
[٣] سورة البقرة، ٢/٣١.
[٤] ق: أن.
[٥] ق: صاحب.
[٦] **صحيح البخاري**، بدء الخلق ٥٩؛ و**صحيح مسلم**، اللباس ٩٧.
[٧] ق: بوضعه.
[٨] سورة البقرة، ٢/٢٨٦.
[٩] ش: فلم.
[١٠] ق: بوضع.
[١١] ش: يكون.
[١٢] ق: ثم.
[١٣] ش: الخر.
[١٤] ق: فاسد.
[١٥] ق: فسد.

لأنا إذا جوزنا حوادث[1] بلا محدث لها[2] جوزنا[3] حدوث العالم من غير محدث وإنه محال على ما مرَّ.

وقالت المعتزلة: إن هذه الآثار متولدة من[4] فعل العبد، فإنهم قالوا بأن فاعل السبب هو الفاعل للمسبب.

وقال أهل السنة والجماعة: إن هذه الآثار أعني الآثار الحاصلة في غير[5] محل قدرتنا[6] حاصلة بخلق الله تعالى بطريق العادة لا[7] بفعل العبد وهي[8] غير متولدة عن فعله.

والدلالة على ذلك من وجوه: أحدها ما ذكرنا أن العبد لا يوصف بالقدرة على الإيجاد والاختراع، وقدرة الله تعالى قديمة لا يختص ببعض الحوادث دون بعض. وثانيها أن هذه الآثار لو كانت فعلًا للعبد لا بد أن تكون حاصلةً بقدرته، لأن الفعل بدون القدرة محال. وبعد ذلك لا تخلو[9] إما أن يكون حاصلة بالقدرة التي حصلت بها الأسباب، أو بقدرة أخرى غير ذلك[10] القدرة. لا وجه إلى الأول لوجهين: أحدهما أن القدرة الواحدة لا تتعلق[11] إلا بمقدور واحد، لأنه[12] عرض. والثاني أن القدرة التي يحصل بها الضرب تكون[13] سابقة على الألم، لما ذكرنا أن قدرة الفعل مقارنة له، والألم يوجد بعد الضرب فلا يكون مقارنًا للقدرة على الضرب. ولا وجه إلى الثاني / لأنه [١٣٢و] لو كان كذلك ينبغي أن يقدر العبد على الضرب والامتناع عن الألم، وعلى تحريك اليد في الماء والامتناع عن تحرك[14] الماء، وحيث لم يقدر عُلم أنه غير مقدور له أصلًا.

---

١ ش: حوادثًا.
٢ ش - لها.
٣ ش: لجوزنا.
٤ ش: عن.
٥ ق: غيره.
٦ ش: قدرنا.
٧ ش: ولا.
٨ ق: وهو.
٩ ش: لا يخلو.
١٠ ش: تلك.
١١ ش: لا يتعلق.
١٢ ش: لأنها.
١٣ ش: يكون.
١٤ ش: تحريك.

وثانيها[١] أن العبد قد يرمي ويجرح ثم يموت من ساعته، فتحصل الإصابة والجروح[٢] وفوات الحياة عقيبه، ولو كان فعلًا له لما تصور حصوله بعد موته.

والخصوم تعلقوا بشبه.[٣] منها أن هذه الآثار لو كانت مخلوقة بخلق الله تعالى لجاز أن يفعل الواحد منا الضرب ولا يخلق الله تعالى الألم، ويفعل حركة اليد في الماء ولا يخلق حركة الماء، وحيث لم يجز عُلم أنها فعل العبد لا فعل الله تعالى. ومنها أن هذه الآثار توجد[٤] بحسب قصد العبد ودواعيه[٥] وتنتفي[٦] بحسب كراهة العبد وصارفه، وفعل العبد ليس إلا هذا. ومنها أنَ العبد يثَاب ويعاقب ويمدح ويذمّ على هذه الآثار، وكذا يؤاخذ بالضمان من القصاص والدية وغير ذلك، ولو لم تكن[٧] فعلًا له ينبغي أن لا يثاب ولا يعاقَب ولا يمدح ولا يذمّ ولا يؤاخذ[٨] بها، وحيث تثبت هذه الأحكام عُلم أن هذه الآثار فعله إلا أنها تولدت عن فعل آخر وليست بفعل له ابتداء.

والجواب:[٩] أما الشبهة الأولى، قلنا: بعض هذه الآثار لا يوجد إلا مشروطًا بشرط فوجوده[١٠] بدون ذلك الشرط محال، والله تعالى لا يوصف بالقدرة على المحال. مثاله حركة اليد في الماء، فإن من شرطها حركة الماء، لأن حركة اليد ليس إلا انتقاله من حيز[١١] إلى حيز،[١٢] ولا يتصور وجود اليد في هذا الحيز إلا بانتقال الماء من هذا الحيز، لأن حصول الجسمين في مكان واحد محال فكان حركة الماء شرطًا لحركة اليدِ فيه، ولا يوصف الله تعالى بالقدرة عليه بدونه ولا بالعجز عنه. وبعض هذه الآثار يتصور[١٣] وجودها بدون الآخر، نحو حصول الألم بدون الضرب والضرب بدون الألم، والإصابة مع الرمي / على هذا. فلا [١٣٢ظ] جرم يقدر الله تعالى على خلق[١٤] أحدهما بدون الآخر، إلا أنه ما أجرى العادة

---

١ ش: وثالثها.
٢ ش: والجرح.
٣ ش: بشبه.
٤ ش: يوجد.
٥ ق: داعيه.
٦ ش: وينتفي.
٧ ش: لم يكن.
٨ ش: ولا يؤخذ.
٩ ش: الجواب.
١٠ ق: وجدَه.
١١ ق + آخر.
١٢ ق: هذا الحيز.
١٣ ش: لا يتصور.
١٤ ش: خلو.

بخلق أحدهما بدون[١] الآخر،[٢] فإنما يوجد بطريق العادة لا أنه متولد من[٣] الأول وهو[٤] فعل العبد.

وأما الشبهة الثانية، قلنا: هذه الآثار يوجد بخلق الله تعالى وإرادته لا بإرادة العبد،[٥] ولهذا لا يتقدر بقدر قصده وإرادته في بعض الأحوال، ولوكان فعلًا له لتقدر بقدر قصده وإرادته،[٦] إلا أن الله تعالى أجرى العادة بخلقها إذا أراد العبد فعل الأول.

أما الشبهة الثالثة، قلنا: استحقاق[٧] المدح والثناء[٨] والذم والثواب والعقاب فباعتبار فعله الذي هو في محل قدرته، وهو تحريك يده على وجه أجرى الله تعالى العادة بخلق هذا الأثر عقيبه. وأما وجوب الضمان فلأن هذه الآثار إن لم تكن[٩] فعلًا له حقيقةً لكنها جُعلت فعلًا له[١٠] عرفًا بواسطة إيصال[١١] آلته به، لأن ذلك يوجب ضرب اتحاد[١٢] بينه وبين محل قدرته على اعتبار العرف، ومبنيٌّ الأحكام الشرعية[١٣] على العرف، وبالله التوفيق.

فصل في أن المقتول ميت بأجله

قال أهل السنة والجماعة: إن المقتول ميت بأجله، لا أجل له سوى هذا. وهكذا قال بعض المعتزلة، إلا أنهم قالوا بأنه لو لم يقتل في هذه الحالة [لا] يموت بنفسه. وهذا باطلٌ، لأن الله تعالى إذا جعل أجله هذا لا يتصور أن يكون أجله غير ذلك وإن لم يقتله هذا[١٤] القاتل. وقال عامة المعتزلة بأن المقتول مقطوع الأجل، والقاتل قطع أجله عليه، ولو لم يقتله يعيش بعد ذلك.

---

١ ش: دون.
٢ ق + فإنما يوجد بطريق العادة بخلق احدهما بدون الآخر.
٣ ش: عن.
٤ ش: أو هو.
٥ ش: الخلق.
٦ ق – وإرادته.
٧ ش: أما الاستحقاق.
٨ ق – والثناء.
٩ ش: لم يكن.
١٠ ق – له.
١١ ش: اتصال.
١٢ ش: إيجاد.
١٣ ق: الشريعة.
١٤ ق – هذا.

ولنا في ذلك دلالة السمع والعقل. أما السمع فقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[١] جعل لكل نفس أجلًا لا يتقدمه ولا يتأخر عنه، وهذا هو مذهبنا. وأما دلالة العقل وهو أنه لو لم يكن أجله هذا لا يخلو إمَّا أن / يكون [١٣٣و] أجله غيره من غير تعيين، أو يكون أجله غير هذا على التعيين. لا وجه إلى الأول، لأنه يليق بالجهال[٢] لا بعلام الغيوب وعواقب الأمور. ولا وجه إلى الثاني لأنه إذا علم الله تعالى أنه يموت في تلك الحالة[٣] يستحيل أن يجعل أجله غير ذلك، ولأنه يؤدّي إلى تعجيز الله تعالى عن إحياء عبده إلى الوقت الذي جعله أجلًا لحياته، ويؤدّي إلى أن يقدر العبد على منعه تعالى[٤] من إحياء العبد إلى ذلك الأجل، وإنه محال.

والخصوم تعلقوا باستحقاق اللوم[٥] والعقاب والقصاص والدية، فقالوا:[٦] لو كان المقتول ميتًا بأجله لكان هذا وسائر الأموات على السواء، من حيث إنه مات بانقضاء أجله ومدة حياته،[٧] فينبغي أن لا تثبت هذه الأحكام.

والجواب،[٨] قلنا: الموت الحاصل في المحل ليس بفعل له، إلا أنه يجب القصاص والدية ويلام عليه[٩] ويعاقب باعتبار ارتكاب المنهي والمحظور،[١٠] وهو أن يفعل في محل قدرته فعلًا أجرى الله تعالى العادة بفوات الحياة وانقضاء مدة أجله عقيبه. على أنا نقول بأن الموت إن كان بانقضاء مدّة الأجل، لكنه جعل فعلًا له عرفًا باعتبار ملازمته لفعله فبُني[١١] الأحكام عليه، وبالله التوفيق.

فصل في الأرزاق

قال أهل السنة والجماعة بأن الرزق ما يصل إلى العبد[١٢] ويتغذّى به، سواء كان حلالًا أو حرامًا،[١٣] فكل إنسان[١٤] يستوفي رزق نفسه، ولا يتصور استفاؤه رزق غيره.

---

[١] سورة الأعراف، ٧/٣٤.
[٢] ش: الجهال.
[٣] ش: الجهالة.
[٤] ش: بعلم.
[٥] ق: الجرح.
[٦] ش: قالوا.
[٧] ق: حيوة.
[٨] ش: الجواب.
[٩] ش - عليه.
[١٠] ش: المحظورات.
[١١] ش: فيبنى.
[١٢] ش: العباد.
[١٣] ش: حرامًا أو حلالًا.
[١٤] ق - إنسان.

وقالت[١] المعتزلة بأن الرزق ما يكون مملوكًا وحلالًا. وحاصل الخلاف في المسألة راجع إلى الاسم والعبارة. والصحيح ما ذهبنا إليه، لأن الرزق في اللغة والعرف ما يصل إلى المرء، سواءٌ كان حلالًا أو حرامًا. ولهذا يسمى القوم الذين يجزيهم السلطان كل سنة شيئًا "مرتزقة"،[٢] سواء وصل إليهم الحلال من ذلك أو الحرام.

فصل في أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشيئته

[١٣٣ظ] قال أهل / السنة والجماعة بأن الحوادث[٣] كلها بإرادة الله تعالى ومشيئته خيرًا كان أو شرًا نفعًا كان أوضَرًّا طاعةً كان أو معصيةً. غير أن ما كان منه طاعةً[٤] فرضًا فهو بإرادة الله تعالى ومشيئته ومحبته ورضاه وأمره، وما يكون طاعةً[٥] نفلًا بإرادة الله تعالى ومشيئته ومحبّته ورضاهُ لا بأمره، وما يكون معصيةً فهو بإرادة الله تعالى ومشيئته لا بمحبته ورضاه، لأن الرضا والمحبة إرادة الشيء مع ضرب استحسان، وهذا لا يتحقق في المعصية.

وقالت المعتزلة: إن المعاصي ليست بإرادة الله تعالى ومشيئته بل بكراهيته.[٦] فالحاصل أن عندهم الإرادة مُطابقة للأمر، فكلّ ما أمر الله تعالى به فقد أراده وكلّ ما نهى الله تعالى عنه فقد كرهه. وعندنا الإرادة مطابقة للعلم، فكلّ ما علم الله تعالى أن يكون فقد أراده وشاءه.

ولنا في ذلك وجهان من الكلام. أحدهما بطريق البناء، والثّاني بطريق الابتداء. أما طريق[٧] البناء فما ذكرنا أن أفعال العباد كلها مخلوقة بخلق الله تعالى، وإذا كانت المعاصي مخلوقةً بخلق الله تعالى كانت بإرادته،[٨] إذ لو لم[٩] يكن بإرادته لم يكن مختارًا في خلقها بل يكون مضطرًا، وإنه لا يجوز.

---

١ ق: قالت.
٢ ش: من رزقه.
٣ ق: الحواد.
٤ ش + أو.
٥ ق: معصية.
٦ ق: بكراهته.
٧ ش: طريقة.
٨ ش: بإرادة الله تعالى.
٩ ق: إذا لم.

وأما[1] طريقة الابتداء فالدلالة عليه الإجماع ودلالة[2] العقل ودلالة السمع. أما دلالة الإجماع، فإن المسلمين أطبقوا على قولهم: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، وهذا منقول عن النبي عليه السلام بطريق التواتر.[3] فإجماعهم على أن كل ما شاء الله كان وكل ما لم يشأ لم يكن إجماع منهم على أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشيئته. وأما دلالة السمع، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾،[4] بين أن[5] إملائهم لازدياد الإثم، وذلك بأن يفعلوا المعاصي فيستحقوا[6] الإثم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾،[7] بين أنه خلق كثيرًا من الجن والإنس لِيُدخلهم النار، وذلك إنما يكون / بأن يفعلوا المعاصي [١٣٤و] فيستحقوا النار.

فإن قيل: لم قلتم بأن هذا لام غرض وإرادة[8] بل هذا لام عاقبة، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[9] فهذا[10] لام عاقبة، لأنهم ما أرادوا أن يكون لهم عدوًا وحزنًا، بل أرادوا[11] أن يكون وليًا وقرة عين لهم، على ما نطق به القرآن.

قلنا: اللام في مثل هذا الموضع يستعمل للإرادة، كما يقال: "صنعتُ هذا[12] الطعام ليأكله فلان" أي أردت به ذلك. إلا أنه قد يستعمل للعاقبة في موضع لا يكون الفاعل عالمًا بالعاقبة، كما ذكر،[13] وهذا لا يتحقق في حق الله تعالى، لأنه عالم بالغيوب وعواقب[14] الأمور[15] فكان لام إرادة. ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾،[16]

---

[1] ش: أما.
[2] ق - دلالة.
[3] سنن أبي داود، الأدب ١٠١؛ و**الأسماء والصفات** للبيهقي، ١/٢٦٦-٢٧١.
[4] سورة آل عمران، ٣/١٧٨.
[5] ش: أنه إنما.
[6] ش: فيستحقون.
[7] سورة الأعراف، ٧/١٧٩.
[8] ش: لام إرادة وغرض.
[9] سورة القصص، ٢٨/٨.
[10] ق: هذا.
[11] ش: أراد.
[12] ق: وهذا.
[13] ش: ذكرنا.
[14] ش: وبعواقب.
[15] ق + وعواقب الأمور.
[16] سورة الأنعام، ٦/١٢٥.

نصَّ على أن[١] الله تعالى[٢] يريد الإضلال.

فإن قيل: المراد به تسميته ضالًا[٣] لا إرادة الضلال منه؛[٤] قلنا: هذا عدول عن ظاهر اللّفظ، لأنه نص على إرادة الإضلال، فلا يجوز العدول عن ظاهر النص إلا بدليل. ثم نقول: هذا باطل، لأن الخصم بين أمرين، إما أن يقول بأنه أراد به تسميته ضالًّا وأراد إضلاله، أو لم يُرد إضلاله، إن قال بالأول فقد انقاد للحق، وإن قال بالثاني فهو باطل لأنه حينئذ يكون مريدًا من نفسه الكذب، لأن تسميته ضالًا بدون وجود الإضلال[٥] منه كذب. فإذا أراد أن يسميه[٦] ضالًا ولم يرد وجود الضلال منه فكان إرادة الكذب من نفسه، وإنه[٧] باطل.

ومنها قوله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾،[٨] نصّ على إرادة الإغواء من الله تعالى.

فإن قيل: المراد منه المعاقبة[٩] على الإغواء والمجازاة به، دون إرادة نفس الإغواء، والثاني أنه أخبر أنه[١٠] لا ينفع نصحه لو أراد الله الإغواء، ما لم[١١] يخبر[١٢] أن الله تعالى أراد الإغواء.

[١٣٤ظ] قلنا: أما الأول فهو عدول عن ظاهر النص فلا يجوز إلا بدليل. / وأما الثاني قلنا: هذا نفي نفع النصح، إذا أراد الله تعالى الإغواء، ولو كان إرادة الله تعالى الإغواء[١٣] محالًا كان هذا تعليقًا للنفي بما لا يكون[١٤] فيكون إثباتًا، وهذا خلاف الإجماع.[١٥] ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾،[١٦]

---

١ ق – على أن.
٢ ق + أنه.
٣ ش: الإضلال.
٤ ش – منه.
٥ ش: الضلال.
٦ ش: تسميته.
٧ ش: وهذا.
٨ سورة هود، ٣٤/١١.
٩ ش: العاقبة.
١٠ ش – أنه.
١١ ق: أما لم.
١٢ ش: تخبر.
١٣ ق – الإغواء.
١٤ ش: لا يتكون.
١٥ ق + ومنها خلاف الإجماع.
١٦ سورة يونس، ٩٩/١٠.

وعندهم الله تعالى شاءَ الإيمان من الكل ولم يؤمنوا، فكان تكذيبًا لله تعالى. ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾،[١] وعندهم شاء ولم يحصل، إلى غير ذلك من النصوص التي يطول ذكرها.

وأما دلالة العقل فهو أن الله تعالى إذا أراد الإيمان من الكافر وكره منه الكفر، والعبد أراد وجود الكفر من نفسه وكره وجود الإيمان وقد نفذت إرادة العبد دون إرادة الله تعالى، يؤدّي إلى أن يكون إرادة العبد أنفذ من إرادة الله تعالى، وأن يكون العبدُ عاليًا[٢] على الله تعالى، وإلى تعجيز الله تعالى عن تنفيذ إرادته، وفيه إبطال دلالة التمانع.[٣]

فإن قيل: إنما يؤدّي إلى ذلك أن لو لم يكن الله تعالى قادرًا على خلق الإيمان في العبد ومنعه عن الكفر جبرًا، والله تعالى قادر على ذلك إن يشأ[٤] ذلك من العبد جبرًا، فيُوجد ما يشاء،[٥] فكيف يؤدّي إلى تعجيزه؟

قلنا: هذا باطل بالإجماع، لأن عندهم المؤمن هو الفاعل للإيمان، والكافر هو الفاعل للكفر، والعاصي هو الفاعل للمعصية. فإذا خلق الله تعالى ذلك فيه جبرًا لا يكون العبد مؤمنًا وكافرًا. وعندنا المؤمن من اكتسب الإيمان باختياره، والكافر من اكتسب الكفر باختياره، فإذا خلق الله تعالى الإيمان والكفر[٦] جبرًا لا يكون العبد مؤمنًا وكافرًا.

ثم نقول: إن الله تعالى أراد الإيمان من العبد باختياره ليثاب عليه[٧] ويعاقَب بتركه، والعبد أراد[٨] وجود الكفر من نفسه، فقد نفذت إرادة العبد دون إرادة الله تعالى فيؤدّي إلى / تعجيزه،[٩] وهذا التعجيز لا يبطل بمشيئة الجبر، بل[١٠] بأن [١٣٥و] يوجد ما أراده على الوجه الذي[١١] أراده.

---

[١] سورة السجدة، ١٣/٣٢.
[٢] ش – عاليا.
[٣] ش: الدلالة للتمانع.
[٤] ش: شاء.
[٥] ش: شاء.
[٦] ش + فيه.
[٧] ش – عليه.
[٨] ش: أراده.
[٩] ش: التعجيز.
[١٠] ش – بل.
[١١] ق – الذي.

ودلالة[1] أخرى، حكى إمام الهدى أبو منصور الماتريدي رحمه الله عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: يقال[2] للمعتزلة: هل علِم الله تعالى ما يكون أبدًا أم لا؟ إن قالوا: "لا" فقد نسبوه إلى الجهل وهو كفر، وإن[3] قالوا: "نعم" يقال لهم: هل أراد ما علم كما علم أم لا؟ إن قالوا: "نعم" فقد انقادوا للحق، لأنهم اعترفوا أن الكائنات كلها بإرادة الله تعالى، وان قالوا: "لا" فقد أراد جهل نفسه حيث أراد أن يكون ما علم على[4] خلاف ما علم، وإنه محال.[5]

والخصوم تعلقوا بدلالة السمع والعقل. وأما[6] السمع، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[7] بيّن أن الغرض من خلق الجن والإنس العبادة دون الكفر والمعاصي. ومنها قوله تعالى[8] خبرًا عن الكفار: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾،[9] الآية، بين أنهم زعموا أنه لو شاء الله أن لا يشركوا ما أشركوا، ثم كذبهم في ذلك بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾،[10] فكان منه بيان أن الشرك ليس بإرادةِ الله تعالى فيه. ومنها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾،[11] والكفر أعسر العسر فلم يكن بإرادة الله تعالى. ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾،[12] وعندكم كل الظلم بإرادة الله تعالى.

وأما دلالة العقل فهو أن إرادة الكفر كفر وإرادة المعصية معصية وإرادة السفه سفه في الشاهد، فكذا في الغائب؛ ولأن الأمر بما لا يريده وإرادة مالا يأمر به سفه في الشاهد وكذا،[13] ولأن الكفر لو كان[14] بإرادة الله تعالى لا يمكن للعبد الخروج عن ذلك فيكون مضطرًا فيه، فينبغي أن يندفع عنه العقاب واللوم،

---

١ ش: دلالة.

٢ ش - يقال.

٣ ق: فإن.

٤ ش: عن.

٥ ش - وإنه محال. انظر لنفس العبارة في **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٤٨٣؛ و**تبصرة الأدلة** للنسفي نقلا عنه، ٧٠٥.

٦ ش: أما.

٧ سورة الذاريات، ٥٦/٥١.

٨ وردت آية البقرة (١٨٥/٢) التالية وعبارة والكفر أعسر العسر فلم يكن بإرادة الله تعالى» ههنا.

٩ سورة الأنعام، ١٤٨/٦.

١٠ سورة يونس، ٣٩/١٠.

١١ سورة البقرة، ١٨٥/٢.

١٢ سورة غافر، ٣١/٤٠.

١٣ ق - ولأن الأمر بما لا يريده وإرادة مالا يأمر به سفه في الشاهد وكذا.

١٤ ش - لو كان.

ويكون معذورًا في ذلك. وهذا باطل.

الجواب: أما الآية الأولى فالمراد منها[١] أن يكونوا[٢] عبيدًا له، هذا هو المنقول عن أئمة التفسير، على أنا نقول بأن المراد منها[٣] والله أعلم ليكلّفوا بالعبادة. هذا هو المنقول عن إمام الهدى أبي[٤] منصور الماتريدي رحمة الله عليه.[٥]

[١٣٥ظ] / وأمّا الآية الثانية، فالمراد منه المؤمنون[٦] لأنه بناء على قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾،[٧] على أنا نقول المراد من هذا العسر المشقةُ، ومن هذا اليسر الترفِيه[٨] بإثبات الرخصة، لأنه بناء على قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ﴾.[٩]

وأما الآية الثالثةُ فالمراد منها الأمر. معناه والله أعلم لو أمرنا الله تعالى أن لا نشرك[١٠] ما أشركنا، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةٗ قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾.[١١] على أنا نقول بأنهم أرادوا به الاحتجاج على الله سبحانه وتعالى في رفع العقاب والإثم، فالله تعالى قطع ذلك بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾،[١٢] دلّ عليه أنه قال: ﴿فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾،[١٣] بين أن ما ظنوه حجةً ليس بحجة.

وأما الآية الرابعة فالمراد منها نفي ظلم نفسه، هذا هو المنقول عن أهل[١٤] اللغة؛ يقال: "لا أريد ظلمك" يفهم منه نفي الظلم عنه من غير تعيين الفاعل؛ ويقال: "لا أريد ظلمًا لك" يفهم منه نفي ظلم نفسه عنه، ونحن نقول بأن الله تعالى لا يريد ظلم نفسه للعباد.

---

١ ق: منه.
٢ ش: تكونوا.
٣ ق: منه.
٤ ق: أبو.
٥ **تأويلات القرآن** للماتريدي، ورقة ٨٦٩ظ-٨٧٠و.
٦ ق: المنون.
٧ سورة البقرة، ٢/١٨٣.
٨ ش: الترفية.
٩ سورة البقرة، ٢/١٨٤.
١٠ ش: لا تشركوا.
١١ سورة الأعراف، ٧/٢٨.
١٢ سورة يونس، ١٠/٣٩.
١٣ سورة الأنعام، ٦/١٤٩.
١٤ ش: أئمة.

وأما[١] الشبهة العقلية، قلنا: إرادة الكفر كفر إذا[٢] كان المريد داخلًا تحت الحد والرسم، وأن تخلو إرادته عن العاقبة الحميدة كما في الشاهد، وهذا لا يتحقق في حق الله تعالى، لأنه تعالى يستحيل كونه داخلًا تحت الحد والرسم، وله في إرادة الكفر والمعاصي من العباد عاقبة حميدة وحكمة بالغة. على أنا نقول: إن الله تعالى ما أراد الكفر مطلقًا بل أراد الكفر قبيحًا، فلا[٣] يكون ذلك[٤] سفهًا.

قوله بأنّ الأمر بما لا يريده الأمر سفه. قلنا: ليس كذلك، بل قد[٥] يحسن ذلك في الشاهد، فإن السيد قد[٦] يأمر عبده بفعل[٧] ويريد أن لا يفعله العبد ليظهر عصيانه واستحقاقه الإثم واللوم[٨] عند الناس، فكذا في الغائب.

[١٣٦و] قوله لو كان الكفر بإرادة الله تعالى لا يمكن للعبد الخروج عنه. / قلنا: أولًا، هذا باطل بعلم الله تعالى، فإن الكائنات كلها بعلم الله تعالى، والعبد لا يمكنه الخروج عن علم الله تعالى. ومع هذا لا يجعل ذلك عذرًا. على أنا نقول: إنما يصير العبد مضطرًا في ذلك إذا أراد الله تعالى أن يوجد منه الكفر جبرًا، والله تعالى أراد وجود الكفر منه باختياره[٩] فلا يكون مضطرًا فيه ولا يكون معذورًا. وبالله التوفيق.

فصل في القضاء والقدر

اعلم أن[١٠] القضاء يستعمل لمعان، منها الأمر، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾،[١١] أي أمَر. ومنها الإخبار، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾،[١٢] أي أخبرناهم وأعلمناهم بذلك. ومنها إحكام[١٣] الفعل وإتقانه

١ ش: أما.
٢ ش: وإذا.
٣ ش: ولا.
٤ ش - ذلك.
٥ ش - قد.
٦ ش - قد.
٧ ق: بأمر.
٨ ش: اللوم والإثم.
٩ ش: باختيار.
١٠ ش: بأن.
١١ سورة الإسراء، ٢٣/١٧.
١٢ سورة الإسراء، ٤/١٧.
١٣ ش: الإحكام.

قال القائل:

وَعَلَيْهِمَا مَسْرُودَتَانِ قَضَاهُمَا دَاوُدُ أَوْ صَنَعُ السَّوَابِغِ تبّع،[١]

أي أحكمها وأتقنها.

والقدر يستعمل لمعنيين. أحدهما جعل الأشياء على ما هي عليها، وهو جعلها على ما هو[٢] الأولى أن يكون كذلك، كجعل الإيمان حسَنًا وسببًا للثواب، وجعل الكفر قبيحًا وسببًا للعقاب. والثاني تقدير الشيء في نفسه والمكان والزمان الذي يوجد فيه. وبهذين المعنيين الكائناتُ كلها بقدر الله تعالى، لأنها مخلوقة بخلق الله تعالى؛ وأحوالها وصفاتها وتقديرها بأوقاتها بجعل الله تعالى وإحداثه، على ما مرّ في مسألة خلق الأفعال. وبه ورد الخبر، وهو ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «القدر خيره وشرّه مِن الله عزّ وجلّ»،[٣]وهذا حديث مشهور يكاد[٤] يبلغ التواتر.

وقد خالفنا المعتزلة في ذلك وتعلقوا بدلالة السمع والعقل. أما السمع فما روي عن النبي[٥] صلى الله عليه وسلم أنه قال خبرًا عن الله تعالى: «من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب ربًّا سواي»،[٦] أوجب الرضاء بقضاء الله[٧] تعالى، ولو كان الكفر بقضاء الله تعالى لَوجب الرضاء به، وأنه كفر. وأما / العقل[٨] [١٣٦ظ] فهو أن قضاء الله تعالى لا يكون[٩] إلا حقًّا وصوابًا، والكفر خطأ وباطل،[١٠] فلا يكون من قضاء الله تعالى، ولأن الكفر لو كان بقضاء الله تعالى لا يمكن للعبد الخروج عنه، لأن قضاء الله تعالى لا مردّ له، فكان مضطرًّا فيه ومعذورًا عنه،[١١] وأنه باطل.

---

[١] ديوان **الهُذَلِيين**، القسم الأول، ١٩. مسرودتان: منسوجتان، وصنع: أي صانع، وتبّع: من ملوك حمير. البيت من شعر أبي ذُؤَيب خويلد بن خالد، من بني هذيل، شاعر، توفي سنة ٢٧٠هـ/٦٨٤م. انظر: **كتاب الأغاني**، ٥٦/٦؛ و**الأعلام** للزركلي، ٣٧٣/٢.

[٢] ش – هو.

[٣] **صحيح مسلم**، الإيمان ١؛ و**سنن أبي داود**، السنة ١٦؛ و**سنن الترمذي**، القدر ١٠.

[٤] ش: كاد أن.

[٥] ق: (عن النبي): (عنه).

[٦] ورد الحديث في **الأحاديث القدسية** لعلي القاري، ٦، رقم: ١١ بلفظ: «من لم يرض بقضاء الله ويؤمن بقدر الله فليلتمس إلهًا غير الله».

[٧] ش: بقضائه.

[٨] ش: أما.

[٩] ش – لا يكون.

[١٠] ش: ومتفاوت.

[١١] ق: وبعد وراء.

الجواب: أما الحديث فالمراد منه الأمراض والآلام والمصائب النازلة على العباد، دل عليه قوله: "ولم يصبر على بلائي". على أنا نقول بأن الرضاء بقضاء الله تعالى واجب، والقضاء غير والمقضي[١] غير. فقضاء الله تعالى، صفته قائمة بذاته والكفر مقضي بقضائه ومحكوم بحكمه ومقدور بقدرته. وهو الجواب عن قوله: إن قضاء الله تعالى لا يكون إلا حقًا وصوابًا، لأنا نقول: الأمر كذلك، والكفر والمعاصي مقضي به[٢] بقضاء الله تعالى، فجاز أن يجري فيه الخطأ والتفاوت.[٣]

قوله: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لما تعلق باختيار العبد.

قلنا: الله تعالى ما قضى بوجود الكفر منه جبرًا بل بوجوده باختياره، فلا يكون معذورًا فيه ثم هذا باطل بعلم الله تعالى على ما مرّ[٤] في الإرادة، وبالله التوفيق.

فصل في الهداية والإضلال

اعلم أن الهداية تستعمل لمعان. منها بيان طريق الحق، يقال: "هداه" أي بين له طريق الصواب. ومنها تحصيل الشروط والدواعي التي تحصل عندها الهداية. ومنها إحداث الهداية للعبد، يقال: "هداه الله تعالى"، أي خلق له الهداية. والإضلال أيضًا يستعمل لمعان. منها وجوده ضالًّا، يقال: "أضلّه"، أي وجده ضالًّا. ومنها تسميته ضالًّا، يقال: "أضلّه"، أي وصفه بالضلال. ومنها خلق الضلالة فيه، يقال أضله الله تعالى أي خلق فيه الضلال.[٥]

ثم لا خلاف[٦] في إضافة الهداية والإضلال إلى الله تعالى كسائر المعاني سوى الإضافة بجهة الخلق، فعندنا يضاف ذلك إلى الله تعالى. / [١٣٧و] وأنكرت المعتزلة ذلك. والكلام لنا في ذلك بطريقة[٧] البناء وبطريقة[٨] الابتداء. أما طريقة البناء

---

١ ق: المقضي.
٢ ش – به.
٣ ش: التفاوت والخطأ.
٤ ش: ذكرنا.
٥ ش: الضلالة.
٦ ش: لا اختلاف.
٧ ق: بطريق.
٨ ق: بطريق.

فما ذكرنا أن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى، والهداية والضلال فعل العبد، فكان مخلوقًا بخلق الله تعالى. وأما طريقة الابتداء فهو[١] يتعلق بنصوص القرآن من نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾،[٢] الآية، ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،[٣] الآية، ﴿وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّضِلٍّ﴾،[٤] ﴿مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾،[٥] ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾،[٦] ﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾،[٧] ﴿أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾،[٨] ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[٩] إلى غير ذلك. والخصوم حملوا هذه النصوص على الوجوه التي ذكرناها سوى الإضافة بجهة الخلق والإيجاد.[١٠]

والجواب[١١] أن الهدى والإضلال أن كان مستعملًا في تلك المعاني لكن بطريق المجاز. وحقيقته[١٢] إيجاد الهداية والضلالة، لأن قوله: "هداه وأضله" كقوله "كسره[١٣] وقتله" ونحو ذلك، وهذا[١٤] لإثبات الانكسار والقتل، وهكذا[١٥] هداه وأضله دل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،[١٦] ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[١٧] علقه بالمشيئة، ولو كان المراد منه[١٨] بيان الطريق وتحصيل الدواعي وإنه ثابت في حق الكل، لما علّقه بالمشيئة. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾،[١٩] ولو كان المراد منه بيان طريق الحق والدعاء إليه فالنبي صلى الله عليه وسلم بيّن طريق الحق للكل ودعا[٢٠] الكل إلى ذلك، فعُلم أن المراد بذلك خلق الهداية. معناه والله أعلم أنك لا تقدر على إحداث الهداية لمن أحببت ولكنّ الله تعالى هو الذي يخلق ذلك.

---

١ ش + أن.
٢ سورة السجدة، ١٣/٣٢.
٣ سورة الأنعام، ١٤٩/٦.
٤ سورة الزمر، ٣٧/٣٩.
٥ سورة الأعراف، ١٨٦/٧.
٦ سورة البقرة، ٧/٢.
٧ سورة محمد، ١٦/٤٧.
٨ سورة الصف، ٥/٦١.
٩ سورة البقرة، ١٥/٢.
١٠ ق: للإيجاد.
١١ ش: الجواب.
١٢ ش: وحقيقة.
١٣ في الأصل: كسرة.
١٤ ش – وهذا.
١٥ ش: وكذا.
١٦ سورة الأنعام، ١٤٩/٦.
١٧ سورة السجدة، ١٣/٣٢.
١٨ ش – منه.
١٩ سورة القصص، ٥٦/٢٨.
٢٠ ش: ودعاء.

والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾.[1] ولو كان المراد منه بيان طريق الحق لثبت شرح[2] الصدر للكافر والمؤمن / جميعًا، لأنه بين ذلك للكل، فحينئذ يصير قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[3] كذبًا من الكلام، وذلك لا يجوز، وبالله التوفيق. [١٣٧ظ]

فصل في الأصلح واللطف

اعلم بأن الأصلح هو الأنفع، لأن الصلاح هو النفع. واللطف في عُرف المتكلمين هو الأمر الذي يختار العبد عنده الطاعة أو يتجنب عن[4] المعصية. ثم الأصلح على هذا التفسير واللطف ليس بواجب على الله تعالى عندنا. وفي مقدور الله تعالى لطف، لو فعل بالكفار لآمنوا ولو فعل ذلك يكون متفضِلًا مُنعمًا، ولو لم يفعل يكون ذلك[5] عدلًا وتصرّفًا في ملكه، وقد فعل في حق البعض دون البعض.

وقالت المعتزلة: الأصلح واجب على الله تعالى حتى لو لم يفعل يكون مخِلًّا[6] بالواجب ويصير ظالمًا وجائرًا، ولو فعل ذلك[7] كان مؤدّيًا للواجب. وكل ما في قدرة الله تعالى من اللطف فعل بالكفار ولم يؤمنوا.

ولنا في ذلك وجهان من الكلام. أحدهما بطريق البناء، والثاني بطريق الابتداء. أما طريقة البناء فما ذكرنا أن أفعال العبد كلها مخلوقة بخلق الله تعالى، والكفر والمعصية فعل العبد فلو كان[8] مخلوقًا بخلقه تعالى. فلو كان الأصلح واجبًا عليه لما خلق الكفر والمعصية، لأنهما ليسا بمصلحة بل هما مفسدة في حق العبد، لأنهما سبب للعقاب[9] والضرر الخالص[10] في الآخرة.

---

١ سورة الأنعام، ١٢٥/٦.
٢ ش: بشرح.
٣ نفس الآية السابقة.
٤ ش - عن.
٥ ش - ذلك.
٦ ش: محلًا.
٧ ق - ذلك.
٨ ق: فلو كان.
٩ ش: العقاب.
١٠ ش: الخاصة.

وأما[١] طريقة الابتداء فهو أن يتعلق بدلالة السّمع والعقل.

أما دلالة[٢] السّمع فقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،[٣] وقوله تعالى:[٤] ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾،[٥] ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾.[٦] ولو كان الأصلح والأنفع واجبًا على الله تعالى لفعله وما[٧] علّقه بالمشيئة، إذ الهداية أصلح للكل.

وأما دلالة[٨] العقل فهو أنا[٩] نجد صبيًا بلغ ورُكّب فيه العقل فكُلف فأسلم، ثم ارتد فالعياذ بالله، ومات على كفره مع عِلمنا أن الردّة / والموت على ذلك [١٣٨و] لا يكون صلاحًا[١٠] له، وهذا أمر لا يمكن دفعه.

ثم نمثل لهم مثالًا لتظهر[١١] صحة مذهبنا وبطلان مذهبهم فنقول لهم:[١٢] هل سمعتم صبيًا مات في حال صباه؟ فلا بدَّ من "نعم". ثم نقول لهم وهل سمعتم صبيًا بلغ وأسلم ومات على إسلامه؟ فلا بدَّ من "نعم". ثم نقول وهل سمعتم صبيًا بلغ و[١٣]أسلم ثم ارتد ومات على ردته؟ فلا بد من "نعم". فنقول:[١٤] لو أن الصبي الذي بلغ وأسلم ومات على إسلامه[١٥] ناجى ربه فقال: "يا ربِّ، لماذا أحييتني إلى وقت بلوغي، ولماذا كلفتني وحملتني المشاقّ، ولماذا لَم تُمِتني في صباي حتى لا تلزمني هذه[١٦] المشاقّ؟" كان جوابه على زعم المعتزلة أن يقول له: لأن الأصلح في حقك هذا حتى تنال به نعيم الأبد وتتخلص[١٧] عن العقاب الدائم،[١٨] فيناجي الصبي الذي مات في صباه فيقول:[١٩] "يا ربِّ لماذا أَمَتَّني في صباي

---

[١] ش: أما.
[٢] ق - دلالة.
[٣] سورة الأنعام، ١٤٩/٦.
[٤] ق - وقوله تعالى.
[٥] سورة السجدة، ١٣/٣٢.
[٦] سورة يونس، ٩٩/١٠.
[٧] ش: ولما.
[٨] ق - دلالة.
[٩] ش: فلأنا.
[١٠] ش: حاصلًا.
[١١] ق: ليظهر.
[١٢] في الأصل: له.
[١٣] ش - بلغ وأسلم.
[١٤] ق: ثم نقول.
[١٥] ق - ومات على إسلامه.
[١٦] ق: يلزمني.
[١٧] ش: ويتخلص.
[١٨] ش: الأليم.
[١٩] ش + فيقول.

ولم تُحيني إلى وقت بلوغي حتى أنال ما ناله ذلك من النعيم والدرجات في الجنان؟"[١] كان جوابه على زعمهم: أن الأصلح في حقك هذا، لأنك لو عِشتَ إلى[٢] وقت بلوغك لعصيتني وارتددت واستحققت[٣] العقاب الدائم.[٤] فيناجي الصبي الذي بلغ وارتدّ ومات على ذلك فيقول: "يا ربّ لماذا أحييتني ولَم تمتني في حال[٥] صباي أو في حالة[٦] إسلامي لأتخلص عن العقاب كما تخلّص هذا ويكون ذلك أصلح لي؟" فلا يبقى عليه حجة[٧] أصلًا. وبطل القول بالأصلح ضرورة.[٨]

دلالة أخرى أن القول بوجوب الأصلح والأنفع يؤدّي إلى انتهاء قدرة الله تعالى أو إلى إخلاله بالواجب عليه. بيانه أن الأصلح لو كان واجبًا عليه فلا يخلو إما أن يقال بأن[٩] جميع ما في مقدوره من اللطف والأصلح فعَل في حق الكفار ولم يؤمنوا، أو لم يفعل بعض ذلك، فالأول يؤدي إلى تناهي مقدوراته، والثاني يؤدي إلى الإخلال بالواجب، وكل ذلك محال.

دلالة أخرى أن القول بالأصلح يؤدّي إلى أن لا يكون الله تعالى متفضلًا منعمًا على عباده، وإلى أن لا يكون مستحقًا للشكر / عليهم، لأنه في كل ذلك [١٣٨ظ] مؤدّ للواجب،[١٠] ومن أدّى حقًا واجبًا عليه لا يوصف بكونه متفضلًا مستحقًا للشكر، فيؤدّي إلى تكذيب الله تعالى في قوله: ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾[١١] وغير ذلك من الآيات.

دلالة أخرى ما نشاهد من الأمراض والأسقام والشدائد بالصبيان، مع أن ذلك ليس بمصلحة في حقهم.

---

١ ق - في الجنان.
٢ ق - إلى.
٣ ش: فاستحققت.
٤ ش: العذاب الأليم.
٥ ش - حال.
٦ ش: حال.
٧ ش: حجة عليه.
٨ ورد في كثير من كتب الكلام هذا المثل الذي اشتهر بتسمية "الإخوة الثلاثة"، دليلًا ضد المعتزلة في مسألة الأصلح. انظر مثلًا: **الاقتصاد في الاعتقاد** للغزالي، ١١٥-١١٦؛ و**تبصرة الأدلة** للنسفي، ٧٢٨-٧٢٩.
٩ ش: أن.
١٠ ق: مؤدي الواجب.
١١ سورة الحديد، ٢١/٥٧، ٢٩.

فإن قيل: الأصلح والأنفع في حقه ذلك، لأنه يستحق الأعواض بمقابلته، على وجه لا يختلف أحوال العقلاء في اختيارها عند العلم بالأعواض المستحقة عليها. وهكذا[١] نقول في الغموم[٢] والمحن والمصائب النازلة بالعباد. وهو بمنزلة حجامة الأب الشفيق ولده الصغير وما يتعلق به[٣] من الصحة والشفاء، فإنه يحسن ذلك وإن كان ضررًا في الحال.

قلنا: في مقدور الله تعالى أن يدخله الجنة ويعطيه هذه الدرجات والنعم[٤] من غير هذه المشاقّ. فالأصلح في حقه ذلك. فلماذا كلّفه[٥] وأنزل به[٦] هذه الأمرَاض والآلام؟

فإن قيل: النعم[٧] الحاصلة بواسطة الاستحقاق والثواب على العمل أصلح وأنفع من المفعول بطريق التفضل، لأنه لا يلحقه المنّة والغصّة أصلًا، فكان الأصلح في حقه ما ذكرنا.

قلنا: هذا باطل من وجهين.[٨] أحدهما[٩] أنا نجد صبيًا يُنزل[١٠] الله تعالى به الأمراض والآلام،[١١] ثم يبلغ ويرتد ويموت على ذلك ولا يصل إليه شيء من هذه الأعواض، فكيف يكون الأصلح في حقه ذلك لينال[١٢] شيئًا بعمله. وثانيها أنه إنما يلحقه المنّة والغُصَّة إذا وصل إليه النعمة والنفع[١٣] تفضلًا من جهة أمثاله وأشكاله. أمَّا إذا وصل إليه من جهة سيده ومخدومه لا يلحقه بذلك منة وغُصّة.[١٤] هذا هو العرف في الشاهد. على أن الأمر على العكس، لأن النعمة الحاصلة من جهة السيد والمخدوم من غير سابقة فعل واستحقاق أهنأ وأبلغ في كونه نفعًا وإنعامًا من الحاصل / بواسطة الفعل والاستحقاق. وهذا معلوم بالرجوع [١٣٩و] إلى الشاهد، فإن السلطان إذا خلع على بعض عبيده ابتداءً كان أبلغ في الشرف

---

[١] ش: وهذا.
[٢] ش: العموم.
[٣] ش – به.
[٤] ش: والنعيم.
[٥] ش: يكلفه.
[٦] ش – به.
[٧] ش: النعمة.
[٨] ش: وجوه.
[٩] ش: أحدها.
[١٠] ش: يزيل.
[١١] ق: في الآلام.
[١٢] ش: ليصاب.
[١٣] ش: النفع والنعمة.
[١٤] ش: منه غصة.

والكرامة مما إذا أمر عبدًا آخر ليخدمه خدمة معينة لينال مثل ما ناله الأول.

دلالة أخرى أن القول بوجوب الأصلح[١] يؤدّي إلى إبطال الإجماع[٢] لأن الأمة أجمعت[٣] على سؤال المعونة عن الله تعالى على الطاعات،[٤] والعصمة عن[٥] المعاصي، وإزالة المحن والشدائد، وكشف ما بهم من الضرّ، وبه أمر الله تعالى بقوله: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[٦] وقد ندب أنبياءه إلى ذلك في كتبه، ولو كان ذلك واجبًا لصار في التقدير كقول القائل: "ربنا لا تظلمنا[٧] ولا تجُرْ علينا ولا تمنع حقنا"، وذلك باطل.

والخصوم تعلقوا بشبهتين: إحديهما أن فعل الأنفع والأصلح في حق العباد ليس بضرر في حق الله تعالى، وهو نفع بالعبد ومنعه ضرر في حقهم، وليس بنفع في حق الله تعالى. وما هذا حاله[٨] يجب القول بالوجوب فيه كما في الشاهد. فإن فعل الإنسان إذا كان بحال يحصل به نفع غيره[٩] ولا يتعلق به ضرره ولا ضرر غيره[١٠] أصلًا يقضي العقل[١١] بوجوبه، فكذا في الغائب. والثاني[١٢] أن حكيمًا من الحكماء إذا كان له أعداء كثيرة وهو يقدر على استمالة قلوبهم ودعائهم إلى اتّباعه ومُوالاته يكون ذلك واجبًا عليه،[١٣] حتى لو امتنع عنه يستحق اللوم، فكذا في الغائب يجب[١٤] أن يفعل الله تعالى بالكفار كل[١٥] ما هو الأصلح والألطف[١٦] في حقهم.

والجواب،[١٧] أما الشبهة الأولى قلنا: إنما يجب ذلك[١٨] إذا كان الفاعل داخلًا تحت الحد والرسم، وأن يخلو منعه ذلك عن عاقبة حميدة، وهذا لا يتحقّق

---

١ ش + والنفع.
٢ ش: إجماع.
٣ ش: اجتمعت.
٤ ش: المنعونة على الطاعات من الله تعالى.
٥ ق: و.
٦ سورت غافر، ٦٠/٤٠.
٧ ق: لا تظلم علينا.
٨ ش: حالة.
٩ ش: غير.
١٠ ش: ضرر.
١١ ش: الفعل.
١٢ ش: والثانية.
١٣ ش – عليه.
١٤ ش: فيجب.
١٥ ق – كل.
١٦ ش: واللطف.
١٧ ش: الجواب.
١٨ ش – ذلك.

في حق الله تعالى. لأنه يستحيل دخوله تحت الحد والرسم،[١] وله في[٢] منع اللطف والأصلح عن العباد عاقبة حميدة وحكمة بالغة. وأما[٣] الثانية قلنا: إنما يجب ذلك في الشاهد لكونه محتاجًا / إلى اتّباعهم[٤] وموالاتهم ويخاف عند فوات ذلك ضررًا، حتى لو قدرنا انعدام الحاجة في الشاهد لا[٥] نقول بوجوبه، والله تعالى يتعالى عن الحاجة وأن يتضرر بشيء وينتفع به. وبالله التوفيق. [١٣٩ظ]

فصل [في إنعام الله الكفار]

اتفق أهل السنة والجماعة على أن الله تعالى ما أنعم على الكفار بالهداية والإيمان، واختلفوا أنه هل أنعم عليهم بالمنافع والملاذ العاجلة أم لا؟ وكذلك اتفقوا أنه تعالى أنعم على المؤمنين[٦] بالهداية والإيمان،[٧] واختلفوا أنه هل أنعم عليهم بالأمراض والأسقام والشدائد والمحن وأن هذه الأشياء نِعم[٨] في حقهم أو محن؟[٩] والجملة في ذلك أن كل نفع أو ضرر يوصله إلى الطاعات ونعيم الأبد فهو نعمة ظاهرًا وباطنًا، وكل ما لا[١٠] يوصله إلى ذلك أو يوصله إلى اكتساب المعاصي واستحقاق الإثم فهو نعمة في الظاهر ونقمة[١١] في الباطن. وبالله التوفيق.

فصل [في أن إدخال جميع الخلق النار لا يحسن في الحكمة]

اتفق أهل السنة والجماعة وأكثر المعتزلة على أن الله تعالى لو أدخل جميع الخلق الجنة من غير طاعة وسابقة فعلٍ منهم يكون ذلك حسنًا وحكمةً. ولو أدخل جميع الخلق النار من غير سابقة معصية وفعل هل يحسن ذلك منه؟

---

١ ش – وأن يخلو منعه ذلك عن عاقبة حميدة، وهذا لا يتحقّق في حق الله تعالى. لأنه يستحيل دخوله تحت الحد والرسم.

٢ ش – في.

٣ ش: أما.

٤ ق: اتباعه.

٥ ش: لأنا.

٦ ش: المؤمين.

٧ ش: والآلات.

٨ ش: نعمة.

٩ ق: محنة؛ ش: محبة.

١٠ ش: لم.

١١ ش: نقمة.

قالت المعتزلة: إن ذلك قبيح وظلم ولا[١] يجوز على الله تعالى، لأنه[٢] تعالى عن فعل القبيح والظلم.

وقال بعض أصحابنا رحمهم الله: يجوز ذلك[٣] على الله تعالى، ولو فعل ذلك كان[٤] حسنًا وحكمةً وعدلًا وتصرفًا في ملكه. وقال بعض مشايخنا رحمهم الله: إن كان ذلك جائزًا في العقل غير محال في نفسه، لكن لا يحسن في الحِكمة، لأنه جمع بين العدو والولي والمطيع والعاصي في النار، ولا يحسن ذلك في الحكمة، لأن دار الآخرة دار تمييز[٥] بين المطيع والعاصي والمؤمن والكافر. هذا هو عاقبة التكليف، فلا يحسن خلاف ذلك في قضية الحكمة. وبالله التوفيق.

فصل في القدريّة

[١٤٠و] اتفق أهل الملل والأديان على ذم القدرية ولعنهم، وبه ورد / الأخبار. منها قوله صلى الله عليه وسلم: «القدرية مجوس هذه الأمة».[٦] ومنها قوله عليه السلام: «إن الله تعالى لعن القدرية على لسان سبعين نبيًا».[٧] واتّفق أهل المذاهب على[٨] أن المراد من القدرية المعتزلة. وهم أبَوا ذلك وصرفوه[٩] عن أنفسهم وأضافوه[١٠] إلينا، وقالوا: "القدري[١١] من يثبت القدر لا من ينفيه وأنتم تثبتون القضاء والقدر ونحن ننفيه".

والدليل على أن المراد من القدرية المعتزلة أن النبي عليه السلام شبه القدرية بالمجوس، والمشابهة تقتضي[١٢] المشاركة في الوصف الخاص،

---

١ ش: لا.
٢ ش: لأن الله.
٣ ق - ذلك.
٤ ق: يكون.
٥ ق: تميز.
٦ **مسند أحمد بن حنبل**، ٤٠٧/٥؛ **سنن أبي داود**، السنة ١٦. ذكره ابن العراق في **تنزيه الشريعة** (٣١٦/١-٣١٧) والشوكاني في **الفوائد** (٥٠٢) بين الموضوعات.
٧ **كتاب السنة** لابن أبي عاصم، ٤٢/١. ذكره ابن الجوزي في **العلل المتناهية** (١٥٦/١)، وابن العراق في **تنزيه الشريعة** (٣١١/١-٣١٢) بين الموضوعات.
٨ ق - على.
٩ ق، ش: وصرفوا.
١٠ ش: وأضافوا
١١ ش - القدري.
١٢ ش: يقتضي.

وهذا المعنى موجود في حقهم. بيانه أن دين المجوس أن صانع العالم كان واحدًا ففكّر فكرة رديئة[١] فحدث[٢] منه ابليس عليه اللعنة؛ فيوجد منه كل شر وقبيح وسفه في العالم. والمعتزلة يشاركونهم في ذلك لأن عندهم أن خالق الأشياء كان واحدًا إلا أنه أراد وجود الخلائق، فوُجد الخلائق ووجد هذه الشرور[٣] والقبائح والمعاصي بإيجادهم وإحداثهم؛ وإرادته علة[٤] الحوادث كالفكرة على زعم المجوس؛ فلأن[٥] المجوس منعوا أن تكون المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى، والمعتزلة منعوا من ذلك أيضًا. ولأن المجوس أثبتوا للعالم صانعَين، أحدهما يفعل الخير والثاني يفعل الشر، وقالوا: كل ما هو مقدور هذا ليس بمقدور ذلك، وكل ما هو مقدور ذاك ليس بمقدور هذا. والمعتزلة أثبتوا أكثر من ألف ألف صانع، و[٦]قالوا بأن كل عبد خالق لأفعاله، والله تعالى لا يوصف بالقدرة على أفعالهم. فثبت أن المعتزلة أحق بهذا الاسم.[٧]

وهم تعلقوا بدلالة سمعية وبدلالة عقلية. أما السمعية فقوله صلى الله عليه وسلم «القدرية خصماء الله تعالى»،[٨] والخصم من ينازع ويخاصم[٩] ويزاحم. وأنتم أثبتّم المخاصمة والمنازعة، حيث أضفتم ما وجد[١٠] منكم من القبائح والكفر والمعاصي إليه وقلتم بأنك خلقتها وفعلتها لا نحن. ولأن[١١] النبي عليه السلام / شبّههم بالمجوس لما روينا من الحديث. والمجوس يقولون بأن[١٢] نكاح الأمهات ووطء الأخوات ونحوها[١٣] من القبائح بإرادة الله تعالى ومشيئته، وأنتم تقولون كذلك. [١٤٠ظ]

---

[١] ق: ردّية.
[٢] في هامش ق: فوجد.
[٣] ش: الشر.
[٤] ش: عليه.
[٥] ش: ولأن.
[٦] ش: لأن.
[٧] ق: بهذا الاسم أحق.
[٨] ورد الحديث في بعض كتب الكلام والمذاهب، انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٧٥٩؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ٤٣/١؛ ولكن لم نجده في كتب الحديث.
[٩] ق – ويخاصم.
[١٠] ش: يوجد.
[١١] ش: لأن.
[١٢] ش: أن.
[١٣] ش: ونحو.

وأما[١] دلالة العقل[٢] فهو[٣] أن القدري من يثبت القدر كالصفاتي[٤] من يثبت الصفات لا من ينفيها. وأنتم أثبتّم القدر ونحن ننفيه، فأنتم أحق بهذا الاسم.

والجواب، أما الأول قلنا: نحن وإن أضفنا خلق أفعالنا إلى الله تعالى فلا ننازع[٥] في التعذيب والمعاقبة عليها ولا نطالبه[٦] بثواب ما أتينا به من الطاعات، بل نقول: أدّينا حقك علينا. وأما المعتزلة فهم الذين يخاصمونه[٧] ابتداءً وانتهاءً على ما مر في مسألة الأصلح. وأما الثاني، قلنا: المجوس إنما أضافوا ذلك إلى الله تعالى ظنًّا منهم أن ذلك مشروع وحسن، ولو علموا قبحه وخطره لساعدوكم في نفي إرادة الله تعالى عن ذلك، فإذا خالفونا ووافقوكم في الحقيقة. وأما الثالث،[٨] قلنا: نحن نُثبث القدر لغيرنا وهو الله تعالى، وأنتم أثبتموه لأنفسكم ونفيتموه عن الله. ومن أثبت ذلك لنفسه كان أولى باسم القدري[٩] ممن أثبت لغيره. وبالله التوفيق.

---

١ ش: أما.
٢ ش: العقلية.
٣ ق: وهو.
٤ ش: كصفاي.
٥ ش: فلا ينازعه.
٦ ق: ولا يطلبه.
٧ ق: خاصموا به.
٨ ق: الثالثة.
٩ ش: القدر.

[الإيمان والإسلام]

فصل في ماهيّة الإيمان وما يتصل بذلك

اختلف الناس في حقيقة الإيمان اختلافًا كثيرًا، فلا بد من ذكر بعضها. فنقول:

مذهب الخوارج[1] أن كل طاعة إيمان، وكل معصية كفر، والكفر أغلب من الإيمان. فإذا صدر عن المكلف طاعة ومعصية اتصف بكونه كافرًا بمعصيته، ولا يتصف بكونه مؤمنًا بطاعته.

وقال أكثر المعتزلة: الإيمان اسم لمجموع الطاعات نفلًا كان أو فرضًا، سواءٌ كان من قبيل الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات. وقال بعضهم: الإيمان هو[2] اسم للفرائض دون النوافل.

وقالت النجارية:[3] الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان.

وقالت الكرامية:[4] إن[5] الإيمان هو الإقرار المجرد، وزعموا أن العارف بالله تعالى إذا مات قبل اتفاق الإقرار فليس بمؤمن، وإن كان من أهل الجنة، والمنافق مؤمن وهو[6] يخلد في النار.

---

[1] هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه في حرب صفين، منهم الأشعث بن قيس الكندي وزيد بن حصين الطائي. وكل من خرج على الإمام الحق يسمى خارجيًا، سواء كان في أيام الصحابة أو كان بعدهم. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ٤٩؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ١/ ١١٤-١١٥.

[2] ش - الإيمان هو.

[3] النجارية أصحاب الحسين بن محمد النجار، وافترقوا فرقًا، منها البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركة، ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات، والصفاتية في خلق الأفعال. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ١٥٥-١٥٦؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ١/٨٨-٩٠.

[4] الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، أثبتوا الصفات لله تعالى ولكن أضافوا التجسيم والتشبيه له. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ١٦١-١٧٠؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ١/١٠٨-١١٣.

[5] ش - إن.

[6] ش: و.

[١٤١و] والمذهب السديد ما اختاره إمام الهدى أبو[١] / منصور الماتريدي رحمه الله فرواه عن أبي حنيفة رحمه الله، وهو مذهب الأشعري: إن الإيمان هو التصديق بالقلب في الحقيقة، والإقرار باللسان ليظهر ذلك عندنا[٢] فتجري[٣] عليه أحكام المؤمنين في الدنيا.[٤] وقال الشيخ أبو الحسن الرُستفغني[٥] رحمه الله: الإقرار باللسان من شرط الإيمان عند سلامة الآلات.[٦] فيحكم بعدم الإيمان عند عدمه، لأن من صح تصديقه وإيمانه بقلبه لا يصبر عن الإقرار، فإذا صبر عُلم أن قلبه خال عن التصديق. وهذا يرجع إلى ما ذكرنا من كون الإقرار مظهرًا للتصديق على الناس.

فيدل على أن الإيمان ما ذكرناه ويبطل كل[٧] ما تقدم من الأقاويل بدلالة تخُصّه. أما الأول فالدلالة عليه أن الإيمان إذا عدِّي بالباء يراد به التصديق لغة. فإن قائلًا لو قال: فلان مؤمن بالبعث وفلان غير مؤمن به، يعني[٨] أنه مصدق بالبعث[٩] أو مكذب، لا يفهم منه غير ذلك. وكل لفظ ورد في الكتاب والسنة[١٠] يجب حمله على مقتضى اللغة، إلا أن يمنع منه مانع على ما عُرف تمامه[١١] في موضعه. فإذا[١٢] كان الإيمان بالشيء في اللغة تصديقه واعتقاد صدقه في اللغة كان كذلك في الشرع. فكان الإيمان بالله تعالى ورسله[١٣] وكتبه تصديق ذلك بالقلب.

فإن قيل: الإيمان هو الإدخال في الأمان. يقال: "آمن" إذا صار ذا أَمْن.[١٤] فكان الإيمان بالله تعالى إدخال النفس في الأمان من عذاب الله تعالى بأداء طاعاته والكفّ عن المعاصي.

---

١ ق + أبو.
٢ ش: عند الناس.
٣ ق: فيجرى.
٤ **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٤٤١-٤٤٥؛ **واللمع** للأشعري، ١٥٤-١٥٥.
٥ هو أبو الحسن علي بن سعيد الرُسْتُفَغني، من كبار علماء سمرقند من أصحاب الإمام الماتريدي، ورستغفن قرية من قرى سمرقند، توفي سنة ٣٤٥هـ/٩٥٦م. انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٨؛ **والفوائد البهية** للكنوي، ٦٥.
٦ ق: الآلة.
٧ ق - كل.
٨ ش: يعني به.
٩ ق - بالبعث.
١٠ ق: والسفه.
١١ ش: تامة.
١٢ ش: فإن.
١٣ ق: ورسوله.
١٤ ش: أمان.

قلنا: الإيمان قد يذكر مطلقًا[١] ويراد به ما ذكرتم. أما الإيمان المعدّى بالباء لا يذكر لهذا[٢] المعنى. لا يقال: "آمن بالله أو آمن بالبعث" أي أدخل نفسه في الأمان، بل المراد منه ما ذكرناه. والكلام في الإيمان بالله تعالى لا في الإيمان المطلق.

وأما بطلان أقاويل[٣] المخالفين؛ أما القول الأول، قلنا: إذا دللنا على بطلان قول المعتزلة "إن الأعمال ليست من الإيمان" يَبطل قولهم ضرورة. على أنا نقول: لو كان كل طاعة إيمانًا وكل معصية كفرًا، فكان ينبغي أنه إذا أتي / المكلف بالطاعة والمعصية في زمان واحد، أن يكون مؤمنًا وكافرًا في حالة واحدة، ولم يقل به أحد. [١٤١ظ]

وقولهم: "إن الكفر أغلب من الإيمان" مجرد[٤] عبارة، لأن الطاعة إذا وجدت وهي إيمان حقيقة، يجب اتصاف الشخص بكونه مؤمنًا. كما أن المعصية إذا وجدت وهي كفر حقيقة يجب اتصاف الشخص بكونه كافرًا، فيؤدّي إلى ما ذكرناه.[٥]

وأما القول الثاني فالدلالة على بطلانه ما ذكرنا[٦] أن الإيمان في اللغة هو التصديق. وما قالوه خروج عن موجب اللفظ. والدليل عليه[٧] أن الإيمان ضد الكفر، والله تعالى قابَل الإيمان بالكفر بقوله تعالى: ﴿فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ﴾.[٨] والكفر جحود وإنكار وتكذيب دون الأعمال. فكذا الإيمان يكون إقرارًا وتصديقًا ولا يكون من باب[٩] الأعمال. والدليل عليه أن الله تعالى فرق بين الإيمان والطاعات، وعطَف الطاعات على الإيمان بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعۡمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، الآية،[١٠] وقوله تعالى في مواضع:[١١] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾،[١٢] وكذا أمر بأشياء[١٣] ثم قال: ﴿إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾

---

١ ق - مطلقا.
٢ ق: بهذا.
٣ ق: أقوال.
٤ ش: فمجرد.
٥ ش: ذكرنا.
٦ ق: ذكرناه.
٧ ش - عليه.
٨ سورة البقرة، ٢/٢٥٦.
٩ ش - باب.
١٠ سورة التوبة، ٩/١٨.
١١ ش - في مواضع.
١٢ سورة البقرة، ٢/٢٧٧؛ وسورة يونس، ١٠/٩.
١٣ ش: أمرنا شيء.

نحو قوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ [وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ] إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾،[١] وقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَوٰا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[٢] إلى غير ذلك من الآيات التي توجب تمييز الإيمان عن[٣] الطاعات وعطفها عليه واشتراطَ الإيمان لقبول الطاعات.

والخصوم تعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[٤] أي صلاتكم إلى بيت المقدس؛ وقوله[٥] عليه السلام: «الإيمان[٦] بضع وسبعون بابًا»[٧] وعدّ منها الأعمال الظاهرة.

والجواب:[٨] أما الآية فلا حجّة لهم فيها لأنه يحتمل أن المراد من الإيمان المذكور فيها تصديقهم جواز الصلاة إلى بيت المقدس، فيكون حقيقة؛ ويحتمل أن المراد منه نفس الصلاة مجازًا، لأن الإيمان من شرطها، أو لأن الصلاة دلالة على الإيمان والتصديق. دل عليه أن المراد من الآية / هو المجاز بالإجماع، [١٤٢و] بأن[٩] عندهم الصلاة المجردة والطاعة الواحدة ليست بإيمان حقيقة. فإذا كان مجازًا ذهب التعلق به.

وأما الحديث فهو حديث واحد لا يصح التمسك به في باب الاعتقاد. على أنهم تركوا العمل بظاهر الحديث بأنه يقتضي أن شهادة أن لا إله إلا الله شعبة من الإيمان، فإنه قال: «أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق».[١٠] والمركب من جملة الأشياء[١١] لا يكون لكل ركن منه اسمه وحكمه.

وأما[١٢] القول الثالث فالدلالة على بطلانه ما ذكرنا أن الإيمان هو التصديق، والمعرفة لا يسمى تصديقًا. والدليل عليه أن هذا يقتضي أن من عرف الله تعالى بقلبه وأنكرهُ بلسانه[١٣] ولم يعتقده أن يكون هو مؤمنًا حقًا. وهذا باطل بالإجماع.

---

[١] سورة الأنفال، ٨/١.
[٢] سورة البقرة، ٢/٢٧٨.
[٣] ش: من.
[٤] سورة البقرة، ٢/١٤٣.
[٥] ق: ولقوله.
[٦] ش: الإعلام.
[٧] **سنن أبي داود**، السنة ١٤؛ و**سنن النسائي**، **الإيمان** وشرائعه ١٦؛ وورد في **سنن ابن ماجة**، المقدمة ٩، بلفظ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة» الحديث.
[٨] ق: الجواب.
[٩] ش: فإن.
[١٠] بقية الحديث السابق.
[١١] ش: أشياء.
[١٢] ش: أما.
[١٣] ش + وقلبه.

وأما[1] القول الرابع فالدلالة على بطلانه أنه يقتضي أن يكون المنافق مؤمنًا حقًا. وهذا باطل. دل عليه قوله تعالى في المنافقين: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡ﴾[2] ولو كان الإيمان باللسان ولا تعلّق[3] له بالقلب، لما صح هذا الكلام، وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ﴾[4] دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾،[5] وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾[6] إلى غير ذلك من الآيات الموجبة لاختصاص الإيمان بالقلب. دل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾.[7] ولو كان مختصًا باللسان لصار كأنه قال: "إلا من كفَر وقَلبه مطمئن بالإيمان"، وذلك محالٌ.

ولا شبهة لهؤلاء إلا أنهم رأوا[8] إجراء أحكام الإيمان[9] على من أقر بلسانه، وعدم إجرائها على من لم[10] يُقرّ بلسانه. وذلك لما ذكرنا أن[11] الإقرار باللسان دليل[12] الإيمان. والأحكام تُبنى[13] على الدليل،[14] كما قال الله تعالى: ﴿فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ﴾.[15] فثبت أن الإيمان هو التصديق بالقلب. وبالله التوفيق.

فصل [في أن الإيمان والإسلام واحد]

وثبت بما ذكرنا / أن الإيمان والإسلام شيء واحد. والاسمان مترادفان [١٤٢ظ] عليهما، خلافَ ما قاله[16] الحشوية أن الإيمان غير الإسلام، لأن الإيمان هو التصديق بالله تعالى. والإسلام إما أن يكون مأخوذًا من التسليم، وهو تسليم العبد نفسه لله تعالى، أو يكون مأخوذًا مِن الإخلاص والاستسلام كما قاله البعض. ومنه قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِذۡ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسۡلِمۡۖ قَالَ أَسۡلَمۡتُ﴾،[17] أي أَخلص.

---

١ ش: أما.
٢ سورة المائدة، ٥/٤١.
٣ ش: ولا يتعلق.
٤ سورة الحجرات، ٤٩/١٤.
٥ نفس الآية السابقة.
٦ سورة المجادلة، ٥٨/٢٢.
٧ سورة النحل، ١٦/١٠٦.
٨ ق: راو.
٩ ق: الأحكام من الإيمان.
١٠ ش - لم.
١١ ش - أن.
١٢ ش + على أن الإيمان الذي في القلب لا نفس.
١٣ ق: تبتني.
١٤ ش: دليل.
١٥ سورة الممتحنة، ٦٠/١٠.
١٦ ش + بعض.
١٧ سورة البقرة، ٢/١٣١.

وكيف ما كان فهو راجع إلى ما ذكرناه مِن تصديقه بالقلب واعتقاده أنه خالقه لا شريك له، دل عليه قوله[١] تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾،[٢] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾،[٣] بيّن أن دين الله هو الإسلام وأن كل دين غير الإسلام غير مقبول. والإيمان دين لا محالة، فلو كان غير الإسلام لم يكن دين الله تعالى ولم يكن مقبولًا، والأمر بخلافه.

والخصوم تعلقوا بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾،[٤] جعل الإيمان غير الإسلام، وبقوله عليه السلام حين سأله جبريل[٥] عليه السلام عن الإيمان فقال: «أَنْ تُؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره من الله تعالى»، وقال[٦] حين سأله عن الإسلام: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وتُقيم الصلاة وتُؤدي الزكاة وتَصوم الشهر وتحج البيت». فقال في الأول: «إن فعلت كذا فأنا مؤمن»، وفي الثاني «فأنا مسلم». قال: «نعم»، قال: «صدَقْتَ».[٧] وهذا يبين أن الإيمان غير الإسلام.

والجواب،[٨] أما الآية قلنا: معناه والله أعلم أي قُولُوا استسلمنا في الظاهر دون القلب، خوفًا عن السيف، لأن المراد منه حقيقة الإسلام الذي هو مراد بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾،[٩] إذ لو كان كذلك والآية في حق المنافقين لقبل[١٠] منهم ذلك ولكانوا مسلمين لقبولهم الأُمور[١١] الظاهرة المذكورة في حديث جبريل[١٢] عليه السلام، / بل كان لا يقبل إلا ذلك ولا يقبل إيمان المخلص، [١٤٣و] لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾.[١٣] وهو الجواب عن الحديث الثاني.[١٤] فإن المنافقين قبلوا ما ذكره النبي عليه السلام في جواب قوله:

---

١ ق - قوله.
٢ سورة آل عمران، ٨٥/٣.
٣ سورة آل عمران، ١٩/٣.
٤ سورة الحجرات، ١٤/٤٩.
٥ ش: جبرائيل.
٦ ش + أيضًا.
٧ **صحيح مسلم**، الإيمان ١؛ و**سنن أبي داود**، السنة ١٦. ورد الحديث في **صحيح البخاري**، الإيمان ٣٧ بعبارة مختلفة.
٨ ش: الجواب.
٩ سورة آل عمران، ٨٥/٣.
١٠ ق: يقبل.
١١ ش: للأمور.
١٢ ش: جبرائيل.
١٣ نفس الآية السابقة.
١٤ ق - الثاني.

«ما الإسلام؟»»، فيجب[١] أن يصيروا مسلمين بذلك ويقبل منهم ذلك. ثم نقول: ذكر في الروايات الصحيحة أنه[٢] سأل في المرة الثانية[٣] عن شرائع الإسلام فأجاب بما ذكر الشيخ[٤] الإمام أبو منصور رحمه الله، ذكر أن [ابن] عمر رضي الله عنه ذكر أن رسول الله عليه السلام سُئل عن الإيمان ثم عن الشرائع؛ فيُحمل ما روي على هذا؛ إلا أن الراوي لم يسمع لفظ الشرائع في السؤال ويحمل على أن الراوي ترك الزيادة اختصارًا لعلمه، لأنه لا يشتبه ذلك على أحد.[٥] إذ لا يتصور مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن. أو نقول: ذكَر الإسلام وأراد به الشرائع مجازًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾،[٦] أي صلاتكم. والله أعلم.

فصل [في أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص]

وإذا كان الإيمان هو التصديق بالقلب على ما ذكرنا، فهو في نفسه لا يزيد ولا ينقص، لأن الطاعات[٧] والمعاصيَ[٨] إن كانت تزداد وتنقص[٩] لكن التصديق في الحالين سواء. فإذا لم تكن[١٠] الأعمال من الإيمان لا يتصور الزيادة والنقصان في الإيمان. وأما[١١] تأويل ما ورد من الزيادة في الإيمان في قوله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَـٰنًا﴾،[١٢] وما ورد في الآثار من وجوه.

أحدها الزيادة من حيث الفضيلة والشرف بأن يكون التصديق والاعتقاد حاصلًا عن علم واستدلال. ولهذا[١٣] المعنى يقال: إن إيمان الأنبياء أزيد من إيمان واحد منا. وكذا إيمان الصحابة من إيمان غيرهم.

---

١ ش + إلى.
٢ أي جبريل عليه السلام.
٣ ش: الثالثة.
٤ ش: والشيخ.
٥ **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٦٣٥-٦٣٦. وقارن: **تبصرة الأدلة** للنسفي مع تفاصيل الرواية وأسماء الرواة، ٨٢٠-٨٢١.
٦ سورة البقرة، ٢/١٤٣.
٧ ق: الطاعة.
٨ ش - والمعاصي.
٩ ق: إن كان يزداد وينقص.
١٠ ق: لم يكن.
١١ ش: أما.
١٢ سورة الفتح، ٤٨/٤.
١٣ ش: وبهذا.

والثاني ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه وعن أبي حنيفة رحمه الله أنهم كانوا آمنوا في الجملة بالفرائض، ثم ازداد فرض[١] بعد فرض فيؤمن[٢] بكل فرض، فيزداد[٣] من حيث التفصيل،[٤] وإن كان الإيمان في الجملة على التحقيق إيمانًا به.[٥]

[١٤٣ظ] والثالث أن تحمل[٦] الزيادة على الدوام والثبات[٧] والتوالي / ساعة بعد ساعة، وهذا يسمى[٨] زيادة. ومن قال بالزيادة والنقصان في الإيمان تعلق بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾،[٩] وما لا يزيد ولا وينقص كيف يتصور فيه الإكمال؟[١٠]

والجواب، قلنا: ليس المراد منه الإكمال[١١] بعد نقصان الإيمان، لأن ذلك يوجب أن من مات قبل ذلك من المهاجرين والأنصار مات على دين ناقص، وهذا لا يجوز. ثم[١٢] نقول: المراد من "اليوم" المذكور في الآية[١٣] جملة عهد رسول الله[١٤] صلى الله عليه وسلم، لأن "اليوم" يذكر ويراد به مطلق الوقت. والمراد من الإكمال إظهاره على الكمال على لسان النبي صلى الله عليه وسلم، على أن المراد منه الإكمال بالشروط والشرائع والتزيين بالسنن[١٥] وغير ذلك، لا أنه رفع النقصان الحاصل في ذاته، وهذا يسمّى إكمالًا. وبالله التوفيق.

فصل [في نفي الاستثناء في الإيمان]

وثبت[١٦] بما ذكرنا بطلان قول الخوارج وبعض الأشعرية وأصحاب الحديث[١٧] أن الشخص إنما يصير مؤمنًا حقيقة بشرط الموافاة، وهو أن يموت عليه.

---

١ ش: تزداد فرضًا.
٢ ش: فتؤمنوا.
٣ ش: فتزداد.
٤ ش: التفضيل.
٥ **الأصول المنيفة** لبياضي زادة، ١٠١.
٦ ش: يكون نحمل.
٧ ش: الثبات والدوام.
٨ ق: سمي.
٩ سورة المائدة، ٣/٥.
١٠ ش: الكمال.
١١ ش: الكمال.
١٢ ش – ثم.
١٣ ق: فيه.
١٤ ش: الرسول.
١٥ ش: بالسبق.
١٦ ش: ويثبت.
١٧ أصحاب الحديث يراد بهم أتباع مالك وأحمد بن حنبل، وإنما سموا بذلك لعنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى النظر والقياس. انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني، ٢٠٦/١.

فيقولون: من آمن في آخر عمره لم يكن كافرًا فيما مضى، ومن كفر في آخر عمره والعياذ بالله لم يكن مؤمنًا قبل ذلك. ويجوّزون الاستثناء في الإيمان فيقولون "أنا مؤمن إن شاء الله"، ولا يقطعون القول به في الحال، لأنّا[١] بينا أن الإيمان هو التصديق الجازم[٢] والاعتقاد. فإذا وجد اتصف الشخص به ويسمى باسم المؤمن قطعًا، وزواله بعد ذلك لا يوجب سلب الاسم عنه قبل ذلك، كمن يوجد منه القعود في الحال يسمى قاعدًا قطعًا، وإن كان يقوم بعد ذلك. إلا أن نعني[٣] به قبول الإيمان، فيقال: قبول الإيمان مشروط بالموافات، وإنه يدخل تحت[٤] الاستثناء فهو جائز بالإجماع، ولا كلام فيه. دل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من شك في إيمانه فقد كفر».[٥]

وقد جاء في الخبر: «أن صنفين من أمتي لا تنالهما[٦] شفاعتي: القدرية والمرجئة»،[٧] قيل: «يا رسول الله ومن المرجئة؟»، فقال: «قوم يقولون / نحن مؤمنون إن شاء الله»،[٨] جعل هذا القائل من[٩] المرجئة، لأن الإرجاء هو التأخير وهو آخر حصول الإيمان. وروى أبو يوسف رحمه الله هذا الخبر بإسناده. والله الموفق. [١٤٤و]

فصل [في أن الإيمان مخلوق]

وثبت بما قلنا أن الإيمان مخلوق، لأنه فعل العبد، وهو بجميع أفعاله مخلوق، إلا أن يراد به التوفيق والهداية من الله تعالى، فحينئذ لا يوصف بكونه مخلوقًا،

---

١ ش: إلا أنا.

٢ ق: جزم؛ ش: الجزم.

٣ ش: يعني.

٤ ش: يدخله.

٥ ورد الحديث في **تنزيه الشريعة** لابن عَرّاق، ١/١٥٠؛ و**الفوائد المجموعة** للشوكاني، ٤٥٣، بلفظ: «من شك في إيمانه فقد حبط عمله»، رواه ابن حبان عن أنس مرفوعا وهو موضوع.

٦ ش: لا ينالهما.

٧ هم القائلون بالإرجاء في الإيمان حيث أنهم أخّروا العمل عن الإيمان، والإرجاء بمعنى التأخير. والمرجئة الخالصة خمس فرق: اليونسية، والغسانية، والثوبانية والتومنية والمريسية. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ١٥١؛ و**الملل والنحل** للشهرستاني، ١/١٣٩.

٨ **الفوائد المجموعة** للشوكاني، ٤٥٢-٤٥٣، ورواه الجوزقاني عن أنس مرفوعًا، وهو موضوع. وفي **سنن ابن ماجة**، المقدمة ٩؛ و**سنن الترمذي**، القدر ١٣، ورد الحديث بلفظ: «صنفان من أمتي ليس لها في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية». انظر أيضًا **تنزيه الشريعة** لابن عِراق، ١/٣١٨.

٩ ش - من.

لأنه صفة الله تعالى، إلا أن إطلاق اسم الإيمان عليه خطأ في العبارة.

وزعم بعضهم أن الإيمان غير مخلوق، وكأنهم ظنوا أن الإيمان هو[١] الكلمة المذكورة في القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾،[٢] وقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ﴾.[٣] وهذا خطأ بين، لأن الكلمة ليست من الإيمان وإن جرت على اللسان، بل الإيمان فعل يحدث في قلب العبد، وهو مخلوق على ما مرّ. وبالله التوفيق.

---

١ ش - الإيمان هو.

٢ سورة الصافات، ٣٥/٣٧.

٣ سورة آل عمران، ١٨/٣.

[الأسماء والأحكام]

فصل في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد

اختلف الناس في مقترفي الكبائر من أهل القبلة اسمًا وحكمًا في الآخرة.

قالت الخوارج: إن من عصى الله تعالى فقد كفر، وحكمه أنه يخلّد في النار، صغيرة كانت ما فعله[1] أو كبيرة. ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة في ذلك، فأوجب ذلك في الكبيرة دون الصغيرة. وقال بعضهم: إنه منافق وحكمه حكمهم.

وقالت المرجئة: إن أحدًا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر، وكما أن الحسنة لا تنفع مع الكفر فالسيئة لا تضر[2] مع الإيمان.

وقالت المعتزلة: من باشر كبيرة فاسمه فاسق، ولا يسمى مؤمنًا ولا كافرًا، وهو في منزلة[3] بين المنزلتين وحكمه أنه لو مات قبل التوبة يخلد في النار، ولا يجوز في الحكمة عفوه ومغفرته. وأما[4] صاحب الصغيرة عندهم فهو مؤمن، ومن اجتنب الكبائر استحق مغفرة الصغائر، ولا يجوز معاقبته عليها.[5]

وقال أهل السنة والجماعة: صاحب الكبيرة إذا لم يكن مستحلًّا لها[6] ولا مستخفًّا لمن[7] نهى عنها / مؤمن حقيقة، واسمه ذلك، لَم يَزل عنه إيمانه ولا انتقص،[8] ولكنه يسمَّى فاسقًا أيضًا. وحكمه أنه لو مات قبل التوبة فلِلّه تعالى فيه مشيئته،[9] إن شاء عفا عنه بفضله وكرمه، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه، [١٤٤ظ]

---

[1] ق: فعل.

[2] ق: لا يضر.

[3] ق: منزل.

[4] ق: فأما.

[5] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ (سورة النساء، ٣١/٤).

[6] ش: بها.

[7] ش: لما.

[8] ش: ولا تنقص.

[9] ق: مشيئة.

ثم عاقبة أمره الجنة لا محالة، ولا يخلد في النار.

فالكلام في موضعين. أحدهما في الاسم والآخر في الحكم.[١]

[الكلام في الاسم]

أما الكلام في الاسم، لنا في ذلك وجهان. أحدهما التعلق بمعاني هذه الأسماء[٢] لغةً، والثاني التعلق بنصوص القرآن.

أما الأول فنقول: الإيمان هو التصديق على ما مرّ. والكفر هو التكذيب والجحود، لأنه يقابله على ما مرّ. والفسق عبارة عن المفارقة على وجه يضرّه،[٣] يقال: "تفسقَت الرُطَبَة" إذا فارقت قِشرها قبل أوانها،[٤] "وتفسقت[٥] الفأرة" وتسمّى "فُويسقةً" لهذا[٦] المعنى. والنفاق أصله من النافِقاء وهو حجر[٧] من حجر اليربوع يخفيه ليخرج عنها عندما يتعرّض له، سُمّي المنافق منافقًا[٨] لإبطانه الكفر وإظهاره الإسلام على خلاف ما[٩] في قلبه.

إذا ثبت هذا نقول: معلوم أن المؤمن المصدق لله تعالى ورسله إذا ارتكب كبيرةً لا يزول عنه التصديق، فلا يُسلب عنه اسم الإيمان، لأن سلب اسم المؤمن مع بقاء الإيمان كسلب اسم القائم مع بقاء القيام. ولا يصير بارتكاب الكبيرة مكذِّبًا ولا جاحدًا[١٠] ولا مُبطنًا للكفر، فلا يسمى كافرًا ولا منافقًا، لكنه[١١] صار خارجًا عن بعض أوامر الشرع ونواهيه، فكان فاسقًا مع بقائه مؤمنًا.

وأما الثاني فهو أن الله تعالى بَقّى اسم الإيمان مع ارتكاب الكبيرة بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾،[١٢] وقوله تعالى:

---

١ ش: الحكمة.

٢ ش: الأسامي.

٣ ش: يصيره.

٤ ق: أوانيها.

٥ ش: وفسقت.

٦ ق: بهذا.

٧ ش: جحرة

٨ ش – منافقًا.

٩ ش: مما.

١٠ ق: وجاحدًا.

١١ ش: ولكن.

١٢ سورة النساء، ٤/٤٣.

﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾،[١] وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ إلى قوله: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾.[٢]

ففي هذه الآي[٣] دليل من ثلاثة أوجه. أحدها تسميته مؤمنًا مع هذه الكبائر. والثاني أنه بقّى الأخوّة الثابتة بالإيمان بينه وبين أولياء القتيل / بقوله[٤] تعالى: [١٤٥و] ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾،[٥] وقوله: ﴿مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾.[٦] والثالث أنه[٧] بقّاه أهلًا للرحمة والتخفيف، بقوله[٨] تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾[٩] وبه استدلال لهذه الوجوه الثلاثة مَروِي عن ابن عباس رضي الله عنهما.[١٠] و قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم﴾[١١] مع أن ترك الهجرة كبيرة، وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾،[١٢] وقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾،[١٣] والتوبة بدون[١٤] الذنب لا يتحقق، إلى غير ذلك من الآيات.

وشبهة المعتزلة أن الله تعالى فصّل بين الكفر والفسق بقوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ﴾،[١٥] وفصّل بين الإيمان والفسق[١٦] وجعل الفسق بمقابلة الإيمان بقوله تعالى: ﴿بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَـٰنِ﴾،[١٧] وجعل المؤمن قِسمًا والفاسق قِسمًا بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾.[١٨] وبيّن لكل[١٩] واحد منهما[٢٠] حكمًا على حدة، فقال الله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فَلَهُمْ جَنَّـٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ [نُزُلًۢا بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ] وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُواْ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ

---

[١] سورة الحجرات، ٤٩/٩-١٠.
[٢] سورة البقرة، ٢/١٧٨.
[٣] ش: الآية.
[٤] ق: لقوله.
[٥] سورة الحجرات، ٤٩/١٠.
[٦] سورة البقرة، ٢/١٧٨.
[٧] ش - أنه.
[٨] ق: لقوله.
[٩] سورة البقرة، ٢/١٧٨.
[١٠] **تفسير الطبري**، ٦/٦٣-٦٦؛ **وتأويلات القرآن** للماتريدي، ٦٠ظ.
[١١] سورة الأنفال، ٨/٧٢.
[١٢] سورة التحريم، ٦٦/٨.
[١٣] سورة النور، ٢٤/٣١.
[١٤] ق: من غير.
[١٥] سورة الحجرات، ٤٩/٧.
[١٦] ش - والفسق.
[١٧] ش - بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان. | سورة الحجرات، ٤٩/١١.
[١٨] سورة السجدة، ٣٢/١٨.
[١٩] ق: كل.
[٢٠] ق: منهم.

﴿أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾.[١] وهذا يوجب أن للفاسق منزلةً بين الكُفر والإيمان.

وشبهة أخرى أن اسم المؤمن اسم مدح وأنه يوجِب استحقاق الثواب، والفاسق اسم ذمّ وأنه يوجب استحقاق العقاب. والشخص الواحد في حالة واحدة، كيف يكون ممدوحًا ومذمومًا ومستحقًا للثواب والعقاب[٢] جمِيعًا؟ فإذا جاء اسم الفسق زال اسم الإيمان ضرورة.

والجواب،[٣] أما الأول، قلنا: الفسق اسم عام يقع على الكفر وعلى هذه الكبائر بقوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ﴾،[٤] عُطف الفسوق[٥] من حيث الكبائر على الكفر، ويجوز عطف نوع من جنس على نوع آخر. وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾،[٦] المراد من الفسق ههنا[٧] الكفر، لأن الفسق المطلق هي[٨] المفارقة المطلقة، وذلك بالكفر بحيث لا يبقى في الإيمان أصلًا. وهذا لا يوجب كون المؤمن المرتكب للكبائر غير مؤمن، وأنه له منزلة بين الكفر والإيمان. والدليل على أن المراد منه الكفر سياق[٩] الآية وهو قوله تعالى: [١٤٥ظ] ﴿وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ / ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾،[١٠] وهذا وصف الكافر دون مرتكب الكبيرة.

وأما[١١] الشبهة الثانية، قلنا: لا تمتنع تسمية الشخص الواحد باسمين مختلفين إذا استحق كل واحد منهما بفعل باشره أو بجهة اختصّ بها في حالة واحدة،[١٢] كمن فعل فعلًا هو[١٣] ضرر وإساءةٌ في[١٤] حق عمرو ونفع وإحسان في حق زيد، فهو في حالة واحدة يسمّى ضارًّا ومسيئًا، ونافعًا ومحسنًا.[١٥] فكذا هذا. وأما الثواب والعقاب والمدح والذم، قلنا: الاستحالة في نفس الثواب والعقاب

---

١ سورة السجدة، ٣٢/١٩-٢٠.
٢ ق: للعقاب والثواب.
٣ ش: الجواب.
٤ سورة الحجرات، ٤٩/٧.
٥ ش: الفسق.
٦ سورة السجدة، ٣٢/١٨.
٧ ق: هنا.
٨ ش - هي.
٩ ش: بسياق.
١٠ سورة السجدة، ٣٢/٢٠.
١١ ش: أما.
١٢ ش - واحدة.
١٣ ش - هو.
١٤ ش: وأساه.
١٥ ش - محسنا.

في حالة واحدة لا في كون الشخص مستحقًا لهما، ليُفْعَل أحدهما به في زمان والآخر في زمان آخر. فالمؤمن المرتكب للكبائر[١] مستحق للثواب والجنة[٢] بإيمانه، ومستحق للعقوبة بارتكابه الكبائر في الحال. ثم يُفعل ذلك به[٣] في زمانين:[٤] يُعاقَب زمانًا في النار بقدر ذنبه، ثم يخلّد في الجنة، وهذا مما لا امتناع فيه أصلًا.

[الكلام في الحكم]

أما[٥] الكلام في الحكم، الدليل على أن المؤمن المرتكب للكبيرة[٦] لا يخلد في النار وجهان. أحدهما التعلق بالنصوص، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ﴾،[٧] وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلنَّعِيمِ﴾،[٨] الآية، وقوله تعالى:[٩] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾،[١٠] وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ﴾،[١١] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾[١٢] إلى غير ذلك من النصوص. والمؤمن المرتكب للكبيرة[١٣] مؤمن حقيقة وقد عمِل كثيرًا من الصالحات فدخل تحت هذه النصوص. وإذا ثبت دخول الجنة بقضية هذه النصوص ثبت خلوده في الجنة. لأنا والخصم مجمعون على أن ثواب الجنة لا يجوز أن يكون منقطعًا، ولأن من شرط الثواب أن يكون نفعًا خالصًا لا تدخله الغُصّة،[١٤] وهذا ينفي جواز الانقطاع.

والوجه الثاني / أن قضية الدليل أن يكون ثواب الإيمان أكثر من عقاب[١٥] هذه الكبائر سوى الكفر، أعني مِن حيث المقابلة والموازنة على وجه يوجب الإحباط [١٤٦و]

---

١ ق ش: الكبائر.
٢ ش: الجنة.
٣ ش – به.
٤ ق: ما بين.
٥ ق: وأما.
٦ ش: الكبيرة.
٧ سورة الكهف، ١٨/١٠٧.
٨ سورة لقمان، ٣١/٨.
٩ ش – إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الفِرْدَوْسِ وقوله تعالى: الذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيم الآية وقوله تعالى.
١٠ سورة البينة، ٩٨/٧-٨.
١١ سورة سبأ، ٣٤/٣٧.
١٢ سورة طه، ٢٠/١١٢.
١٣ ش: الكبيرة.
١٤ ق: دافعًا الغصة.
١٥ ش: عذاب.

والتكفير، لأن الإيمان حسنة والكبيرة سيئة. والله تعالى وعد أن يجزي بالحسنة بعشرة[١] بل بسبعمائة، بقوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾،[٢] وقوله تعالى ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّا۟ئَةُ حَبَّةٍ﴾،[٣] بل وعد أضعافًا مضاعفة بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾،[٤] وقوله تعالى: ﴿فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾.[٥] والإيمان في كونه حسنة فوق سائر الحسنات، ولأن قضية العقل أن يكون الثواب والمدح بقدر الطاعة والحسنة، والعقاب والذم بقدر المعصية والسيئة. والإيمان فوق كل طاعة، فكان المدح[٦] والثواب له[٧] أكثر ضرورة. وإذا ثبت هذا نقول: لو قلنا بتخليد صاحب الكبيرة في النار لصار العقاب المستحق بها[٨] زائدًا على الثواب المستحق بالإيمان وسائر الحسنات بما لا نهاية له، وهذا باطل.

والدليل على جواز غفران صاحب الكبيرة، وهو الحكم الثاني، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾،[٩] وهذا نصّ، ولأن الله تعالى عفوّ غفور كريم، والعفو والمغفرة والكرم إنما يتحقق في رفع العقوبة عمّن[١٠] هو جائز التعذيب لسبب الجناية.

فإن قيل: ذلك محمول على مغفرة الصغائر لمن اجتنب الكبائر.[١١]

قلنا: هذا باطل عندهم، لأن مجتنب الكبائر لا يجوز معاقبته عندهم،[١٢] فكيف يليق به الغفران تكرمًا وتفضلًا والعفو عنه. على أن ذلك عامّ فلا يجوز حمله على الصغائر إلا بدليل قاطع، ولأن مغفرة هذا المؤمن المرتكب للكبيرة[١٣] غير مستحلّ لها[١٤] ولا مستخفّ بأمر الله تعالى، بل لغلبة[١٥] شهوته ورجاء العفو

---

١ ش + أمثالها.
٢ سورة الأنعام، ٦/١٦٠.
٣ سورة البقرة، ٢/٢٦١.
٤ تابع الآية السابقة.
٥ سورة البقرة، ٢/٢٤٥.
٦ ق + عليه.
٧ ش: به.
٨ ق: بهاذه.
٩ سورة النساء، ٤/٤٨، ١١٦.
١٠ ق: عن من.
١١ يشير إلى قوله تعالى ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ (سورة النساء، ٤/٣١).
١٢ ش: عندهم لا يجوز معاقبته.
١٣ ش: الكبيرة.
١٤ ق: له.
١٥ ق: لعيبه.

من فضل الله تعالى ممّا لا يضره[١] بأحد، وهو نفع خالص في حقه. وما هذا حاله / فجائز في العقل عفوه.[٢]

[١٤٦ظ]

والخصوم تعلقوا بآيات الوعيد على الكبائر، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾،[٣] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾؛[٤] والذنوب كلها في استحقاق اسم العصيان على السواء. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَـٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾[٥] إلى ما لا يحصى من آيات[٦] الوعيد للعصاة وأصحاب الكبائر.

والجواب: ما[٧] ورد من هذه النصوص لا بلفظ الخلود والتأبيد فهو متناول للمؤمنين،[٨] ونحن نقول باستحقاق العقوبة في حق المؤمنين[٩] بقدر ذنبهم.[١٠] وما ورد بلفظ الخلود والتأبيد، فإما أن نحمل[١١] على طول المدّة، كما يقال: "خلّد الأمير فلانًا في السجن"، أي أطال حبسه؛ أو نقول: إن[١٢] المراد منه[١٣] المرتكب للكبيرة[١٤] المستحلّ لها فيكفر بذلك. ولهذا قلنا في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾[١٥] أي متعمّدًا لإيمانه[١٦] أي قتله لأجل إيمانه ولعله أنه مؤمن. ومن هذا قصده في القتل يكفر ويخلد في النار. وإنما صِرْنا إلى هذين النوعين في[١٧] التأويل بدلالة متصلة بهذه الآيات مِن إبقاء اسم المؤمن له، وإبقاء الأخوّة بينه وبين المؤمنين[١٨] وإبقائه أهلًا للتخفيف والرحمة على ما ذكرنا، وبدلالة[١٩] منفصلة.

فإن قيل: إن انتفى الخلود والتأبيد بما ذكرتم، ولكن لم يثبت جواز[٢٠] الغفران أصلًا. والنصوص تقتضي[٢١] أن يعاقَب[٢٢] ويدخلَ في النار لا محالة.

---

[١] ش: لا يضر.
[٢] ش: فعله.
[٣] سورة النساء، ٩٣/٤.
[٤] سورة النساء، ١٤/٤.
[٥] سورة الفرقان، ٦٨/٢٥-٦٩.
[٦] ش: الآيات.
[٧] ش: أن ما.
[٨] ش: للمؤمن.
[٩] ش: المؤمن.
[١٠] ق ش: ذنبه.
[١١] ق: يحمل.
[١٢] ق - إن.
[١٣] ق - منه.
[١٤] ش: الكبيرة.
[١٥] سورة النساء، ٩٣/٤.
[١٦] ق: الإيما به.
[١٧] ش: من.
[١٨] ش: المؤمن.
[١٩] ق: وبدلائل.
[٢٠] ش: جواب.
[٢١] ش: يقتضي.
[٢٢] ق + الغفران.

قلنا: هذه عمومات خُصّ[١] منها الثابت بالإجماع[٢] بيننا وبينكم. فإن عندنا إذا تاب يحسن عفوه وغفرانه، وعندكم يجب ذلك، فيُخَصّ غير الثابت ويُقيّد بالمشيئة بما ذكرنا من الدليل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾،[٣] / [١٤٧و] ومِن وصفِه تعالى بكونه كريمًا عفوًا غفورًا رحيمًا.

فإن قيل: تخصيص آيات الوعيد غير جائز، لأنها إخبار وتخصيص الإخبار لا يجوز، لأنه يؤدّي إلى الكذب على الله تعالى.

قلنا: نعارضكم أولًا[٤] بمثل هذا فنقول: آيات الوعد بجنات العدن والخلود فيها للمؤمنين إخبارات، وعندكم صاحب الكبيرة يخلد في النار وإن كان مؤمنًا؛ فكل عذر لكم فهو عذر لنا.[٥] ثم نقول: قولك "إن[٦] التخصيص يؤدّي إلى[٧] الكذب"، فهذا باطلٌ، لأن الكذب إنما يتحقق في الماضي أو في الحال لا بما يستقبل، بل يسمّى هذا[٨] خلفًا. وقد قال بعض المتكلمين: إن الخلف من الله تعالى في الوعد لا يجوز لأنه لؤم، وفي الوعيد يجوز لأنه كرم.

والجواب الصحيح أنه إنما يؤدِي إلى الخلف إذا كان اللفظ متناولًا للكل، ثم[٩] لا يثبت المخبر[١٠] به في ذلك[١١] البعض أو في الكل. أما إذا لم يتناول البعض فعدم ثبوت المخبر به في ذلك البعض لا يؤدّي إلى الكذب أو الخلف. وعندنا بدلالة التخصيص من حيث النص والعقل[١٢] على ما مرّ عُلم[١٣] أن المخصوص غير مراد بنصوص الوعيد، فلا يؤدّي إلى[١٤] الخلف. وبالله التوفيق.

---

١ ش: خُصت.
٢ ش: بإجماع.
٣ سورة النساء، ٤/٤٨، ١١٦.
٤ ق: أولًا نعارضكم.
٥ ق: عذرنا.
٦ ش: بأن.
٧ ق - إلى.
٨ ش: هذا يسمى.
٩ ش: و.
١٠ ش: بالمغبر.
١١ ش - ذلك.
١٢ ش: العقل والنص.
١٣ ش: فعلم.
١٤ ق: على.

[السمعيات]

فصل في إثبات الشفاعة

مذهب أهل الحق أن الشفاعة حق وليس يمتنع ذلك عقلًا، ولا يبعد في الحكمة أن يكون لأحد من الأنبياء أو الأخيار منزلة فيشفع صديقه، فيعفو الله عنه بشفاعته. وأنكرت المعتزلة ذلك.

ولنا في ذلك وجهان. أحدهما أن يبنى[1] ذلك على جواز العفو والمغفرة لصاحب الكبيرة على ما بينا. فنقول: إذا جاز ذلك ابتداءً من غير[2] شفاعة أحد، فلا[3] مانع يمنع منه عند شفاعة شفيع، له تلك المنزلة عند الله تعالى.

والثاني أن يتعلق بنصوص القرآن نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾،[4] وقوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾،[5] / وقوله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾.[6] وقد[7] قال عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله ولم يشرك به شيئًا فقد اتّخذ عند الرحمن عهدًا»،[8] وبما اشتهر من الأخبار في ذلك، فإنه رَوى خبر الشفاعة عن النبي عليه السلام جماعة[9] من الأصحاب منهم أبو بكر الصديق[10]

[١٤٧ظ]

[1] ش: منهي.

[2] ش + سابقة.

[3] ش: ولا.

[4] سورة سبأ، ٢٣/٣٤.

[5] سورة البقرة، ٢٥٥/٢.

[6] سورة مريم، ٨٧/١٩.

[7] ق – قد.

[8] في **مسند أحمد بن حنبل** (٣٠٧/٢، ٥١٨) ورد الحديث بلفظ: «وشفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصًا». ونفس الحديث ذكر في تفسير الآية السابقة في **تفسير الطبري**، ٩٧/١٦.

[9] ش: وجماعة.

[10] ش – الصديق. هو أبو بكر عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب القرشي التيمي، صاحب رسول الله في الغار، وهو أول خليفة بعده، ومن السابقين الأولين في الإسلام. أسلم على يده كثير من الصحابة. وهاجر مع رسول الله إلى المدينة، وكان زاهدًا متواضعًا ومنفقًا في سبيل الله. توفي سنة ١٣هـ/٦٣٥م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٣/ ٣٠٩-٣٣٥؛ و**الإصابة** لابن حجر، ٣٣٣/٢-٣٣٦.

وأنس بن مالك[١] وأبو سعيد الخدريّ[٢] وأبو هريرة[٣] وابن عباس وحذيفة بن اليمان[٤] رضوان الله عليهم أجمعين.

وقد[٥] قال عليه السلام في الخبر المعروف: «ثم أشفع لمن كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» إلى قوله: «ثم أقوم في المرّة الرابعة وأحمد الله بتلك المحامد وأخِرّ ساجدًا، فيقالُ لي: ارفع رأسك واشفع تُشفع، فأرفع رأسي وأقول: يا ربّ ائذن لي فيمن قال: لا إله إلا الله، فيقال: ليس لك ذلك، ولكن وعزّتي وجلالي وعظمتي وكبريائي لأخرجنّ منها من قال: لا إله إلا الله».[٦] وفي حديث ابن عباس رضي الله عنه قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»[٧] إلى غير ذلك من الأخبار. فمن رآها ضعيفة[٨] فهي مرويّة في الصحاح.

والخصوم تعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾،[٩] والظالم والفاسق ليس بمرتضىً،[١٠] وبقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾.[١١]

---

١ هو أنس بن مالك بن نضر الأنصاري الخزرجي النجاري، من بني عدي بن النجار. خادم رسول الله، كان يتسمى به ويفتخر بذلك، وكان عمره لما قدم النبي المدينة مهاجرًا عشر سنين وخدمه عشر سنين حتى وفاته صلى الله عليه وسلم ودعا له رسول الله بكثرة المال والولد. وهو من المكثرين في الرواية، توفي سنة ٩٣هـ/٧١٥م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ١/١٥١-١٥٣؛ **والإصابة** لابن حجر، ١/٨٤-٨٥.

٢ هو أبو سعيد سعد بن مالك بن شيبان الخدري الأنصاري، اشتهر بكنيته، من فضلاء الصحابة ومشاهيرهم، ومن المكثرين في الرواية. كان صغيرا أيام غزوة أحد، وأول مشاهده الخندق، وتوفي سنة ٧٤هـ/٦٩٦م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٢/٣٦٥؛ **والإصابة** لابن حجر، ٢/٣٢-٣٣.

٣ هو أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر الدوسي، صحابي مشهور بكنيته، حدث عنه كثير من الصحابة والتابعين، وقيل بلغ عدد أصحابه ثمان مائة. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٣/٤٦١؛ **والإصابة** لابن حجر، ٢/٣٩٥.

٤ ق - بن اليمان. هو أبو عبد الله حذيفة بن حِسْل بن جابر العبسي، واليمان لقب حسل بن جابر لأنه هرب من قومه وحالف الأنصار. وحذيفة صاحب سرّ رسول الله في المنافقين لم يعلمها أحد إلا حذيفة. شهد الحرب بنهاوند، وكان فتح همدان والري ودينور على يده، وشهد أيضًا فتح الجزيرة، ونزل نصيبين. توفي سنة ٣٦هـ/٦٥٨م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ١/٤٦٨-٤٧٠؛ **والإصابة** لابن حجر، ١/٣١٦-٣١٧.

٥ ق - قد.

٦ **صحيح البخاري**، التوحيد ١٩؛ **وصحيح مسلم**، الإيمان ٣٢٦؛ **وسنن ابن ماجة**، الزهد ٣٧.

٧ **مسند أحمد بن حنبل**، ٣/٢١٣؛ **وسنن ابن ماجة**، الزهد ٣٧؛ **وسنن أبي داود**، السنة ٢٠-٢١.

٨ ق - ضعيفة.

٩ سورة الأنبياء، ٢١/٢٨.

١٠ ش: بمرضي.

١١ سورة المؤمن، ٤٠/١٨.

ولأن في إثبات الشفاعة تجرئة العصاة على المعاصي والذنوب.

والجواب: أما الآية الأولى، قلنا: كل مؤمن ممن ارتضاه الله تعالى، لما فيه من الإيمان والطاعات المرضية، هكذا قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾،[١] معناهُ: إلا[٢] لِمَن قال لا إله إلا الله.[٣] وقيل لَا يشفعون إلا لِمَن ارتضى[٤] أن يشفع له، فلم قُلتم بأن الله تعالى لا يرضى بالشفاعة لصاحب الكبيرة؟ وأما[٥] الآية الثانية، فالمراد بها[٦] كُفار قريش، والآية نزلت فيهم، لأن[٧] الظالم المطلق هو الكافر دون المؤمن. وأما[٨] ما قالوه آخرًا،[٩] فهو باطل بالتوبة، فإنها مقبولة بالإجماع، ولا يؤدّي إلى[١٠] تجرئة العصاة على الذنوب. / ثم نقول [١٤٨و] إنما يؤدّي إلى ذلك إذا كان له علم بذلك، ولا علم لأحد أنه هل يشفع له في ذلك أم لا. وبالله التوفيق.

فصل في جمل من[١١] أمور الآخرة

منها إثبات عذاب القبر، وسؤال الملَكين، وقد أثبته عامة الأمة[١٢] لورود[١٣] الدلائل السمعية في ذلك، نحو قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾،[١٤] أثبت عرض النّار عليهم قبل[١٥] القيامة، وليس ذلك إلا في القبر. وقال الله تعالى في شأن قوم نوح عليه السلام: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾،[١٦] والفاء للتعقيب من غير تَراخ، ونحو قوله عليه السلام: «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه»،[١٧] وقال حين مرّ بقبرين جديدين:

---

١ سورة الأنبياء، ٢٨/٢١.
٢ ش – إلا.
٣ انظر: **تفسير الطبري**، ١٣/١٧.
٤ ش + معناه لمن ارتضى.
٥ ق: أما.
٦ ق – بها.
٧ ش: ولأن.
٨ ق: فأما.
٩ ش: أخيرًا.
١٠ ش: ولا تؤدّي على.
١١ ق – من.
١٢ ش: الأئمة.
١٣ ش: لدورود.
١٤ سورة المؤمن، ٤٦/٤٠.
١٥ ش: يوم.
١٦ سورة نوح، ٢٥/٧١.
١٧ ورد الحديث في **الجامع الصغير** للسيوطي بلفظ: «تنزهوا من البول...»، أخرجه الدارقطني عن أنس. ورُوي في **سنن ابن ماجة**، الطهارة ٢٦، بلفظ «أكثر عذاب القبر من البول».

«إنهما ليعذَّبان وما يعذَّبان بكبيرة، أما أحدهما فإنه كان لا يستنزه البول، والآخر كان يمشي بالنميمة».[١] وكان رسول الله عليه السلام يعلّم أصحابه دعاء الميّت، ويقول: «أكرِمْ مُنقلَبه وقِه عذابَ القبر[٢] وعذاب النار».[٣]

وأما سؤال الملَكين ففيه أخبار معروفة، نحو[٤] قوله عليه السلام: «الملكان يسألان الميّت ومعهما مرزيتان»،[٥] وقول عمر رضي الله عنه على أثره: "أو يكون معي عقلي؟" فقال: "بلى". فقال:[٦] "يا رسول الله، إذًا أكفيكهما".[٧]

وأنكرت الجهمية وبعض المعتزلة ذلك، وقالوا: إن تعذيب من لا حياة له، وسؤال من لا يفهم ولا يعقل محال.

والجواب، قلنا: قد قال بعضهم[٨] بجواز التعذيب[٩] بدون الحياة، وبعضهم قالوا: الحياة موجود في كل ميّت، لكنه صار معمُورًا بآفة كلية من جنس النوم. إلا أنا لا نقول ذلك، بل[١٠] الصحيح أن لا تعذيب ولا إيلام ولا سؤال بدون الحياة، فإذا وردت الآثار بعذاب القبر والسؤال في القبر، لا بد أن نعتقد خلق الحياة فيه، والله[١١] تعالى قادر عليه.[١٢] دل عليه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾،[١٣] والدليل عليه قول عمر رضي الله عنه "أو يكون [١٤٨ظ] / معي عقلي" قال:[١٤] نعم، فإذًا لا بد من اعادة الحياة فيه، لكنّها تعاد[١٥] في كل البدن فيصير على الحالة التي كان[١٦] عليها قبل الموت، أو في جزء من القلب

---

[١] مسند أحمد بن حنبل، ٢٢٥/١؛ وصحيح مسلم، الطهارة ١١١؛ وسنن أبي داود، الطهارة ١١؛ وسنن النسائي، الطهارة ٣١.

[٢] ش + وقد تواتر على لسان الأمة خلفًا عن السلف وقنا عذاب القبر.

[٣] في سنن أبي داود، الجنائز ٥٥، ورد الحديث بلفظ: «فقه من فتنة القبر وعذاب النار».

[٤] ق: ونحو.

[٥] ورد الحديث في سؤال الملكين في القبر بعبارات أخرى في صحيح البخاري، الجنائز ٦٨، ٨٧؛ وصحيح مسلم، الجنة ٧؛ وسنن أبي داود، السنة ٢٤؛ وسنن الترمذي، الجنائز ٧٠.

[٦] ق – فقال، و ش: قال.

[٧] ش: أكفيهما، و ق: أكفيها. الاعتقاد للبيهقي، ١٢٧؛ وتبصرة الأدلة للنسفي، ٧٦٣.

[٨] ق: بعض.

[٩] ق: يعذب.

[١٠] ش: وبل.

[١١] ش: وهو.

[١٢] ش: على ذلك.

[١٣] سورة المؤمن، ١١/٤٠.

[١٤] ش: يقال.

[١٥] ق: يعاد.

[١٦] ق – كان.

مما[١] يتألّم به ويعقل السؤال. هذا مما لا دليل لنا عليه فنتوقّف[٢] فيه. وبالله التوفيق.

ومنها **الميزان والحساب**، وقد دل عليه قواطع السمع، وهو ممكن في العقل،[٣] فيجب التصديق به. فإن قيل: كيف يوزن الأعمال وهي أعراض قد انعدمت، وأي فائدة في هذه المحاسبة، والله تعال عالم بكل ذلك قبل الحساب؟

قلنا: قد دللنا على ذلك فيجب اعتقاده والكف عن بيان الكيفية. ثم نقول: توزن صحائف الأعمال، فإن كرام[٤] الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام، فإذا وضعت في الميزان يخلق الله تعالى في إحدى كفتيها ميلًا بقدر رتبة الطاعات والمعاصي، وهو على ما يشاء قدير. وهكذا روي عن النبي عليه السلام أنه سئل عن ذلك فأجاب بما ذكرناه.[٥] وأما[٦] الفائدة، قلنا: متى دلت الدلالة على ثبوته يعتقد فيه فائدة وحكمة على الإجمال. ثم نقول لا يمتنع أن يكون الفائدة فيه حتى يظهر عند هذا العبد وغيره أن الله تعالى إن عاقبه عاقبه بالعدل وإن تجاوز عنه تجاوز عنه[٧] باللطف والفضل.

ومنها **الصراط**، وهو أيضًا حق والتصديق به واجب، لأنه ممكن، فإنه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يمر به[٨] الخلق. وقد دلت الدلائل[٩] السمعية على ذلك أيضًا، فيجب التصديق به.

فإن قيل: كيف يمكن[١٠] ذلك وأنه فيما يروى أدقّ من الشَّعر وأحدّ من السيف،[١١] فكيف يمكن المرور عليه؟

قلنا: من اعترف بقدرة الله تعالى القديمة الشاملة بجميع[١٢] المقدورات لابد أن يعترف بهذا بل فوق هذا، وهو مشي الآدمي في الهواء والماء[١٣] ونحو ذلك،

---

١ ش: بقدر ما لم.
٢ ش: فيتُوقف.
٣ ش: بالعقل.
٤ ش: الكرام.
٥ مسند أحمد بن حنبل، ٢/٢٢١-٢٢٢.
٦ ش: فأما.
٧ ش – تجاوز عنه.
٨ ق: يجوز.
٩ ق: الدلالة.
١٠ ش: تمكنه.
١١ ش – من السيف.
١٢ ق: كلمة غير مقروئة.
١٣ ش – والماء.

[١٤٩و] فمن أراد الله تعالى جوازه على الصراط يخلق فيه هذه القدرة ومن أراد / إلقاءه في جهنم يلقيه. وبالله التوفيق.

فصل في أن[١] المعدوم هل هو شيء؟

جرت[٢] عادة[٣] المتكلمين بإيراد[٤] هذه المسألة بالذكر وبيان الخلاف فيه وإيراد الحجج من الجانبين. وحاصل الخلاف راجع إلى العبارة والاسم دون المعنى. فإن المعتزلة حيث قالوا: "إن المعدوم شيء" لم يعنوا به[٥] أن[٦] له صفة الوجود، وإنما عنوا به أنه معلوم يصح الخبر عنه. والشيء عندهم اسم لما يصح العلم به والخبر عنه. ونحن لا نمتنع[٧] من القول بأن المعدوم يصح أن يعلم ويخبر، وإنما نمتنع في[٨] وصفه بالوجود[٩] أو تسميته باسم ينبئ عن الوجود، وهم لا يخالفوننا فيه. والشيء عندنا اسم للموجود، وكان[١٠] الخلاف راجعًا إلى العبارة ولا يتعلق به شيء من أصول الدين والاعتقاد. وبالله التوفيق. إلا إذا عنوا به ثبوت خواصّ الأشياء في العدم وأن الجوهر في حال عدمه جوهر، والسواد سواد ونحوه، فحينئذ يدل ذلك إلى مذهب الدهرية والفلاسفة، ولهذا الكلام عَوَر طول. وبالله التوفيق.[١١]

---

١ ش - أن.

٢ ش: كما جرت.

٣ ق: عادت.

٤ ق: بإفراد.

٥ ش - فإن المعتزلة حيث قالوا إن المعدوم شيء لم يعنوا به.

٦ ش: أنه.

٧ ق: لا نمنع.

٨ ش - القول بأن المعدوم يصح أن يعلم ويخبر، وإنما نمتنع في.

٩ ق: صفة الوجود.

١٠ ش: فكان.

١١ ش - وبالله التوفيق. إلا إذا عنوا به ثبوت خواصّ الأشياء في العدم وأن الجوهر في حال عدمه جوهر، والسواد سواد ونحوه، فحينئذ يدل ذلك إلى مذهب الدهرية والفلاسفة، ولهذا الكلام عَوَر طول. وبالله التوفيق.

[مسائل الإمامة]

فصل في الإمامة

والكلام فيه في مواضع. أحدها في وجوب نصب الإمام، وثانيها فيمن يتعين من بين سائر الناس للإمامة وشرائط الإمامة، وثالثها في بيان طريق انعقاد الإمامة، ورابعها في ثبوت الإمامة للخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وترتيب إمامتهم وتفضيل بعضهم على البعض.[1]

الفصل الأول [في وجوب نصب الإمام]

إن نصب الإمام واتّباع المنصوب وطاعته من فروض الشرع على المسلمين، وهو مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب أكثر المعتزلة والخوارج. وقال أبو بكر الأصمّ[2] وهشام بن عمرو:[3] إن نصب الإمام ليس بواجب، لأن الناس لو كَفُّوا عن المظالم لاستغنوا[4] عن الإمام.

[١٤٩ظ] والدليل على وجوبه الإجماع ودليل العقل. / أما الإجماع فلأن الصحابة بعد وفاة[5] النبي عليه السلام أجمعوا على أنه لا بد من قائم بالأمر، فإنه رُوي أن أبا بكر رضي الله عنه[6] قال في أول خطبته خطَبها قبل[7] البيعة: "أيها الناس!

---

١ ش: بعض.

٢ هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، عالم التفسير والكلام والفقه، من الطبقة الثالثة للمعتزلة ببصرة. أخذ من معمر بن عباد وحفص الفرد، وكان يخطئ عليًا في بعض أفعاله بينما يصوّب بعض تصرفات معاوية، توفي سنة ٢٠٠ه/٨١٢م. انظر كتاب **الفهرست** لابن النديم، ٢١٤؛ **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ٥٢-٥٧.

٣ هو أبو القاسم هشام بن عمرو الشيباني الفوطي (أو الفواطي)، متكلم من معتزلة بصرة، عاش في زمن المأمون. انظر: **الانتصار** للخياط، ٤٨-٥٠؛ **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ٦١.

٤ ش: لاستعينوا.

٥ ق: وفات.

٦ ش + أنه.

٧ ق - قبل.

من كان يعبد محمدًا صلى الله عليه وسلم فإن محمدًا قد مات"، إلى أن قال: "ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم، رحمكم الله"، فناداه الناس من كل جانب: "صدقت يا أبا بكر! ولَكنّا نصبح وننظر ونختار من يقوم به"،[١] الحديث بطوله. ولم يقل واحد منهم: إن هذا الأمر يصلح من غير قائم به.[٢] وكذا إجماع الصحابة رضي الله عنهم أجمعين في عصرهم وإجماع من بعدهم وكل عصر على ذلك، على توقيف هذه الأمور عند موت الإمام إلى أن تعيّن[٣] إمام آخر، ظاهر لا يخفى على أحد، فثبت[٤] وجوب الإمامة بإجماعهم. ولا يعتدّ خلاف[٥] من خالف من الخوارج وغيرهم.

وأما دليل العقل وهو أن نظام أمر الدين وقوام الشرع ودوامه مقصود مأمور به من جهة صاحب الشرع. وهذا أمر عُلم قطعًا في ضرورة الدين، ولا حصول لذلك إلا بإمام مطاع، لأنّه لا حصول له إلا بتنفيذ الأحكام والقضايا، وقطع المنازعات التي لو دامت أفضت[٦] إلى التقاتل والإخلال بنظام الشرع،[٧] وبأخذ الصدقات،[٨] وإقامة[٩] الجمع والأعياد، وإقامة السياسات وقطع شرور المتغلّبة وغير ذلك، ولا حصول له[١٠] بشيء[١١] من ذلك إلا بإمام مطاع. فإذا لا حصول لهذه الأمور الواجبة في الشرع إلا بنصب الإمام، وما لا حصول للواجب إلا به، وجَب كوجوبه سواء. وما قالوا: إن[١٢] الناس لو كَفُّوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام فباطل، لأنا بينا أنهم يحتاجون إلى أمور كثيرة غير ما ذكروه، ولأنه لو صح[١٣] ذلك لاستغنت به الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين -مع جلال أقدارهم وشدة احترازهم[١٤] / [١٥٠و] وامتناعهم عن الظلم- عن الإمام. وحيث احتاجوا إلى ذلك على ما بيّنا، فغيرهم بذلك أحوج. وبالله التوفيق.

---

١ **سيرة ابن هشام**، ٢/٦٥٦؛ و**الكامل في التاريخ** لابن الأثير، ٢/٣٢٤.
٢ ق - به.
٣ ش: يعين.
٤ ق: فتبينت.
٥ ق: بخلاف.
٦ ش: انفضت.
٧ ق - والإخلال بنظام الشرع.
٨ ش - وبأخذ الصدقات.
٩ ق: وبإقامة.
١٠ ش - له.
١١ ق: لشيء.
١٢ ش: وما قالوه بأن.
١٣ ق: صرح.
١٤ ق: احتراسهم.

فصل [في نصب إمامين في وقت واحد]

ولا يجوز نصب إمامين في وقت واحد إلا إذا تباعدت الأمصار بحيث انقطع التناصر والتعاضد ولا يكفي إمام أحدهما للآخر، فحينئذ لا بأس به للضرورة. وذهبت[١] الكرامية إلى جواز ذلك مطلقًا.

والدليل على منع جوازه الإجماع ودلالة العقل. أما الإجماع فلأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لم يشتغلوا بنصب إمامين، بل اكتفوا بإمام واحدٍ.[٢] وأما[٣] دليل العقل فهو أنه لو كان في وقت واحد إمامان أو أكثر[٤] يؤدّي إلى الإخلال بنظام الشرع وأمور الدين، لأنه يؤدّي إلى تفرّق المسلمين والتقاعد عن[٥] مقاومة أهل الحرب، إذ البعض من الأئمة لا يطيع البعض، وفي ذلك انحلال القوى[٦] وانفساخ العزائم، وفيه من الفساد ما لا يخفى. وإذا ثبت هذا نقول: لو أن الناس عقدوا الصالحَيْن للإمامة،[٧] بعضهم لأحدهما وبعضهم[٨] للآخر، فإن كان على التعاقب، فالأول هو الإمام والثاني باغ على الإمام، فيقاتل[٩] كما هو الحكم في حق أهل البغي، وإن كان على[١٠] المقارنة لا يثبت إمامة أحدهما ويحتاج إلى استئناف العقد لأحدهما، إذ أحدهما ليس بأولى من الآخر.[١١] وهذا بمنزلة وليّين زوّجا صغيرة أحدهما من رجل والآخر من رجل آخر معًا، يحتاج إلى استئناف العقد. وبالله التوفيق.

الفصل الثاني [في وصف الإمام وشروط الإمامة]

ثم[١٢] الذي يُنصب للإمامة وتعيّن[١٣] لها لا بد من[١٤] أن يكون موصوفًا بأوصاف، مستجمعًا لشرائط يتأتّى معها الغرض المطلوب من الإمامة، وهو تنفيذ الأحكام

١ ق: ذهب.
٢ ش: بالواحد.
٣ ش: أما.
٤ ش: الأكثر.
٥ ش: غير.
٦ ش – القوى.
٧ ش: الإمامة.
٨ ش: والبعض.
٩ ش: فنقاتل.
١٠ وردت عبارة «كان على» في الهامش وأثبتناها في الأصل.
١١ ش – من الآخر.
١٢ ش: في.
١٣ ش: بعين.
١٤ ش – من.

ومصالح الخلق دينًا ودنيًا[١] على ما مرّ. ومن جملة تلك الشرائط الحرّية والعقل والبلوغ والذكورة / والإسلام والعدالة والعلم بالحلال والحرام وغيرهما من أحكام الشرع التي[٢] يحتاج الناس[٣] إليها، والاهتداء على[٤] وجوه السياسات والتدابير،[٥] والعلم[٦] بأسباب الحروب، والقدرة على إنصاف المظلوم من الظالم، وإقامة الحدود في[٧] الجملة. [١٥٠ظ]

يشترط للإمامة جميع ما يشترط للقضاء، ويحصل به الغرض المطلوب من الإمامة ليحصل[٨] الأمر الذي وجب نصب الإمام لأجله،[٩] مع شرط زائد وهو كونه قرشيًّا،[١٠] وهذا الشرط ثبت بنص صاحب الشرع وإجماع الصحابة. فإن أبا بكر رضي الله عنه احتجّ على الأنصار بما رواه عن[١١] النبي عليه السلام: «الأئمّة من قريش»،[١٢] ولم يردّ عليه أحد من الصحابة،[١٣] ورجع الأنصار عما كانوا يجادلونه. ووجه الاستدلال به أنه ذكر الأئمة بالألف واللام، فلا بد من إرادته[١٤] الجنس لعدم المعهود، وهذا ينفي أن يكون غير القرشي[١٥] إمامًا، إذ ليس وراء الكل شيء.

ومن الناس، وهم الإمامية، من قال بأن كونه[١٦] معصومًا شرط. ومنهم من قال بأن كونه أفضل الناس شرط. ومنهم من قال بأنه يشترط أن يكون هاشميًّا فقط[١٧] دون غيره[١٨] من القبائل.[١٩] ومنهم من قال كونه مجتهدًا في الأصول والفروع شرط.

---

١ ش: دنيانًا.
٢ ق: الذي.
٣ ش - الناس.
٤ ش: إلى.
٥ ق: والتدابر.
٦ ش: والعمل.
٧ ش: وفي.
٨ ش: لتحصيل.
٩ ش: ما جاء على ما مر.
١٠ ش: قريشًا.
١١ ش - عن.
١٢ **مسند أحمد بن حنبل**، ١٢٩/٣، ١٨٣؛ ٤٢١/٤، **والسنن الكبرى** للبيهقي، ١٤٤/٨. وتمام الحديث: «الأئمة من قريش، ولهم عليه حق، ولكم مثل ذلك، ما إذا استرحموا رحموا، وإذا حكموا عدلوا، وإذا عاهدوا وفوا..». وكثير من أهل النقد يرى أمارات الضعف فيه، لعدم احتجاج أحد من الصحابة به في منازعاتهم في السقيفة بعد وفاة النبي عليه السلام. انظر: **إحقاق الحق** للكوثري، ٢٠-٢١.
١٣ ش + ذلك.
١٤ ش: إفادتها.
١٥ ش: القريشي.
١٦ ش: يكون.
١٧ ش - فقط.
١٨ ش: غيرهم.
١٩ وردت عبارة «ومنهم من قال بأنه يشترط أن يكون هاشميًّا فقط دون غيره من القبائل» بعد عبارة «... في الأصول والفروع شرط» في ش.

ونحن نقول: الإمام إنما[١] نُصب لما[٢] ذكرنا من إقامة مصالح الدين والدنيا، وشيء[٣] مما ذكروه لا تقف[٤] عليه تلك المصالح، فلا يجب أن يكون شرطًا. أما الأفضل والذي بلغ مبلغ الاجتهاد أولى من غيره، أما أن يكون ذلك شرطًا مع أنه لا يقف عليه الغرض المطلوب من الإمام فلا. على أن إمامة المفضول قد يكون أولى من الأفضل لزيادة شفقته وتواضعه ورفقه بالناس وصلاحه لإقامة هذه الأمور، دل عليه قول أبي بكر رضي الله عنه: "وَليتكم ولست[٥] بخيركم".[٦] وكذلك[٧] كونه هاشميًا ليس[٨] بلازم، لأن ما روينا / من الحديث عامّ في قرشي[٩] [١٥١و] من غير تخصيص ببطن دون بطن، دل عليه أن الإجماع انعقد على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وليسوا من بني هاشم. والدليل عليه أن الناس في كل زمان رأوا إمامهم مفترض الطاعة من بعد خلفاء الراشدين، إن لم[١٠] يكونوا من بني هاشم ولا من أهل الاجتهاد، وكان فيهم من هو أفضل منهم ورعًا وعلمًا[١١] وتقوىً، فدلت هذه الجملة أن شرط الإمامة ما ذكرناه.[١٢] وبالله التوفيق.

الفصل الثالث [طريق انعقاد الإمامة]

قال أكثر الإمامية: إن طريق[١٣] الإمامة هو الإرث. وقالت الروافض: طريقة النص من النبي عليه السلام أو من إمام بعده، وادّعوا التنصيص من النبي عليه السلام على علي[١٤] رضي الله عنه. وبعضهم ادّعوا التنصيص على

---

١ ش: إذا.
٢ ق: بما.
٣ ش: وبشيء.
٤ ق: لا يقف.
٥ ق - ولست.
٦ هذا من خطبة أبي بكر رضي الله عنه، بعد بيعة السقيفة له: "أما بعد أيها الناس، فإني قد وُليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني...". انظر: **سيرة ابن هشام**، ٦٦١/٢؛ **والكامل في التاريخ** لابن الأثير، ٣٣٢/٢.
٧ ش: وكذا.
٨ ش: فليس.
٩ ش: قريش.
١٠ ش: ولم.
١١ ش: علمًا وورعًا.
١٢ ق: ما ذكرنا.
١٣ ش: طريقة.
١٤ هو أبو الحسن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم، ابن عم رسول الله وصهره على ابنته فاطمة رضي الله عنها، وهو أول الناس إسلامًا ورابع الخلفاء الراشدين، شهير بالعلم والشجاعة، قتله ابن ملجم في صلاة الصبح سنة ٤٠هـ/٦٦٠م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٩١/٤-١٢٥؛ **والإصابة** لابن حجر، ٥٠١/٢-٥٠٣.

عباس[١] رضي الله عنه. وعند أهل السنة والجماعة ثبت[٢] باختيار أهل الصلاح والعدالة.[٣]

والدليل على ذلك تفويض النبي عليه السلام في ذلك[٤] إلى اختيار الصحابة رضي الله عنهم أجمعين حيث قال: «إن ولّيتموها أبا بكر تجدوه ضعيفًا في نفسه قويًّا في أمر الله تعالى، وإن ولّيتموها عمر تجدوه قويًّا في نفسه قويًّا في أمر الله تعالى»،[٥] وقوله عليه السلام: «لا يزال هذا الأمر في قريش، ما بقي منهم اثنان»،[٦] وقوله عليه السلام في خطبته المعروفة:[٧] «ألا من وُلّي هذا الأمر فليقبل[٨] من محسنهم وليتجاوز عن[٩] مسيئهم»[١٠] إلى غير ذلك، ولأن في إبطال النص والإرث تصحيح الاختيار،[١١] إذ الأمة أجمعت[١٢] على أن[١٣] الحق لا بد أن يكون في قول أصحاب النص والإرث أو في قول أهل الاختيار.

والدليل على بطلان القول بالتوارث[١٤] في الإمامة أنه لو كان كذلك يجب أن يُجري أمر[١٥] الإمامة على حسب ما يُجري في سائر المواريث، والإجماع

---

١ هو أبو الفضل عباس بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي، عم رسول الله، أسن منه بسنتين. وكان رئيسًا في الجاهلية وإليه عمارة المسجد الحرام والسقاية. شهد بدرًا مع المشركين مكرهًا، وفدى نفسه وابنا أخويه. وأسلم عقيب ذلك. قيل: كان يكتم إسلامه في مكة ويكتب إلى رسول الله أخبار المشركين. ثم هاجر وشهد فتح مكة وحنين. وكان رسول الله يعظمه ويكرمه بعد إسلامه، توفي سنة ٣٢هـ/٦٥٤م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٣/١٦٤-١٦٧؛ **والإصابة** لابن حجر ٢/٢٦٣.

٢ ش: الإمامة يثبت.

٣ ش: العدالة والصلاح.

٤ ش - تفويض النبي عليه السلام في ذلك.

٥ ورد الحديث في **مسند أحمد بن حنبل**، ١/١٠٨-١٠٩، بلفظ: «إن تؤمروا أبا بكر رضي الله عنه تجدوه أمينًا زاهدًا في الدنيا راغبًا في الآخرة، وإن تؤمروا عمر رضي الله عنه تجدوه قويًّا أمينًا لا يخاف في الله لومة لائم....» انظر أيضا: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٤/١١٢. وورد في **تاريخ الخلفاء** للسيوطي، ٤٧ «أرحم أمتي بأمتي أبوبكر، وأشدهم في أمر الله عمر..».

٦ **مسند أحمد بن حنبل**، ٢/٢٩؛ **وصحيح البخاري**، الأحكام ٢؛ **وصحيح مسلم**، الإمارة ٤.

٧ ق: المعروف.

٨ ش: فليقل.

٩ ش: ولتجاوز من.

١٠ ورد الحديث في **صحيح المسلم**، الإمارة ٢٢، بلفظ «ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة». وفي **صحيح البخاري**، الأحكام ٨، بلفظ «ما من عبد استرعاه الله رعية، فلم يحطها بنصيحة، إلا لم يجد رائحة الجنة».

١١ ق: الأخبار.

١٢ ش: اجتمعت.

١٣ ق - أن.

١٤ ش: التوريث.

١٥ ش: له من.

في هذا العصر وفيما قبله من الأعصار على خلاف ذلك. دل عليه أنه لو كان كذلك / لكان العباس أولى من عليّ، ولمَا تقدم[١] الحسن[٢] على الحسين،[٣] بل كان لهما جميعًا. [١٥١ظ]

والدليل على بطلان القول بالنص على الإمامة[٤] أنه لو كان لا تثبت الإمامة إلا بالتنصيص لنص النبي عليه السلام على الأئمة بعده ولم ينصّ على ذلك، لأنه لو فعل ذلك، وأمرُ الإمامة والخلافة يحتاج إليه كل مسلم، لتوفّر[٥] الدواعي إلى نقله[٦] ولتواتر نقله إلينا، واشتهر كما تواتر نقل[٧] أعداد الركعات وأوقات الصلوات[٨] وغير ذلك، وحيث لم تتواتر ولم تشتهر دل ذلك على انعدام النص. وبطل بهذا ما ادّعوه من التنصيص على علي وابن عباس رضي الله عنهما، لأنه لو كان لاشتهر، ولأنه لو نصّ عليهما لما اعترضت[٩] الصحابة مع جلال[١٠] أقدارهم في الدين وشدة ورعهم وتحرّزهم عن المخالفة للشريعة، ولا احتج البعض على البعض وانقاد الكل لذلك، ولو جاز منهم كتمان النص في الإمامة لجاز منهم كتمان بعض الفرائض والشرائع، وهذا واضح البطلان.

فإن قيل: إن[١١] ثبت بما ذكرتم أن الإمامة يثبت بالاختيار فبكَم يتمّ عقد الإمامة من العاقدين؟

---

[١] ش: ولا يقدم.

[٢] هو أبو محمد الحسن بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، سبط النبي، وسيد شباب أهل الجنة. ولّي الخلافة بعد مقتل أبيه، وبقي خليفة نحو سبعة أشهر بالعراق وما وراءه من خرسان والحجاز واليمن وغير ذلك، ثم سار معاوية إليه من الشام وسار هو إليه، فلما تقاربا أرسل إلى معاوية لتسليم الخلافة إليه خوفًا من قتل الصحابة. توفي سنة ٤٩هـ/٦٧١م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ١٠/٢-١٢؛ **والإصابة** لابن حجر، ٣٢٧/٢-٣٣٠.

[٣] هو أبو عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب ابن عبد المطلب القرشي الهاشمي، ريحانة النبي وشبهه. كان كارهًا لما فعله أخوه الحسن من تسليم الأمر إلى معاوية. فلما توفي معاوية لم يبايع يزيد وأتي العراق، ولما أمر يزيد بتجهيز الجيوش إليه من الكوفة، قاتلهم الحسين حتى قتل يوم عاشوراء بكربلاء سنة ٦١هـ/٦٨٣م. انظر **أسد الغابة** لابن الأثير، ١٨/٢-٢٣؛ **والإصابة** لابن حجر، ٣٣١/٢-٣٣٤.

[٤] ق: الإمام.

[٥] ش: لتؤمرت.

[٦] ش: فعله.

[٧] ش: نقلًا.

[٨] ش: الصلوة.

[٩] ش: أعرضت.

[١٠] ش: جلالة.

[١١] ق - إن.

قلنا: اختلف الناس في ذلك. قال بعضهم: لا ينعقد إلا بعقد العلماء وحضورهم. وقال بعضهم: يشترط فيه خمسة من أهل الحلّ والعقد. وقال بعضهم: يشترط فيه أربعة. والصحيح أنه ينعقد بعقد رجل واحد من أهل العدالة والاجتهاد، لأن كون الإمام صالحًا للإمامة واستجماعه لما[١] ذكرنا من الشرائط لا[٢] يعرف قطعًا وإنما يعرف بالاجتهاد، فإذا اجتهد واحد وعرف ذلك والحاجة إلى الإمام ماسّة[٣] على ما مرّ تثبت إمامته. دل عليه أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لم يشترطوا فيها الإجماع ولا عددًا محصورًا، وإنما اعتبروا وجود العقد ثم أوجبوا المتابعة بعد ذلك. ولهذا عقدها أبو بكر رضي الله عنه / لعمر، وإنما عقدها له وحده، ثم جوز الباقون وتابعوه.[٤] وبالله التوفيق. [١٥٢و]

الفصل الرابع [في ثبوت الإمامة للخلفاء الراشدين وترتيب إمامتهم]

أول خليفة وإمام حق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه، ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفان[٥] رضي الله عنه، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

أما إمامة أبي[٦] بكر رضي الله عنه فثابتة بدلالة النص والإجماع. أما النص، فقوله[٧] تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾،[٨] الآية،[٩] أمر الله تعالى نبيّه أن يقول للذين تخلفوا عن القتال معه:[١٠] إنكم ستدعون، وأشار في الآية[١١] إلى كون الداعي مفترَض الطاعة، يستحقّون التعذيب بعصيانهم إيّاه بقوله تعالى: ﴿فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ

---

[١] ش: بما.

[٢] ق: فلا.

[٣] ش: ما مسة.

[٤] ش: وبايعوه.

[٥] هو أبو عبدالله عثمان بن عفان بن أبي العاص ابن أمية القرشي الأموي، يجتمع هو ورسول الله عليه السلام في عبد مناف، ثالث الخلفاء الراشدين، أسلم في أول الإسلام، تزوج بابنتي رسول الله ولهذا لقب بـ"ذي النورين". وهو من العشرة المبشرة بالجنة، قتل بالمدينة وهو يقرأ القرآن سنة ١٧ه/٦٣٨م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٣/٥٨٤-٥٦٦؛ و**الإصابة** لابن حجر، ٢/٤٥٥-٤٥٦.

[٦] ق، ش: أبو.

[٧] ش: فلقوله.

[٨] سورة الفتح، ٤٨/١٦.

[٩] ق + إلا أنه.

[١٠] ش: مع.

[١١] ق - في الآية.

﴿يُعَذِّبۡكُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا﴾.[١] واختلف أهل التأويل في قوله: ﴿أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ﴾،[٢] قال بعضهم: هم بنو حنيفة. وقال بعضهم: هم أهل فارس، والداعي إلى قتال بني حنيفة أبو بكر رضي الله عنه، والداعي إلى قتال أهل فارس عمر رضي الله عنه. فإن كان المراد هو الأول تثبت[٣] إمامة أبي بكر رضي الله عنه وكونه مفترض الطاعة من غير واسطة، وإن كان المراد هو الثاني تثبت[٤] إمامته أيضًا بواسطة إمامة عمر رضي الله عنه لأن إمامة عمر رضي الله عنه[٥] تثبت باستخلاف أبي بكر. فإذا ثبت خلافته ثبت[٦] خلافة من استخلفه ضرورة.

وأما الإجماع فهو[٧] أن الاختيار طريق الإمامة دون النص على ما بيناه.[٨] وشرطه[٩] كونه قرشيًّا مستجمعًا لما ذكرنا من الشرائط، فلا خفاء في اجتماع[١٠] هذه الأمور في أبي بكر رضي الله عنه، ولا أحد قال بأن هذا هو الطريق إلا[١١] وأثبت إمامة أبي بكر. دل عليه أن إمامته ظهرت في الصحابة فكانوا بين راضين[١٢] بذلك وبين كافّين عن الإنكار مع ارتفاع الموانع وزوال أسباب المخافة. فدل عدم الإنكار من جهتهم على أنه حق، كما[١٣] ثبت ذلك في سائر الإجماعات. ولسنا ندعي الإجماع على ذلك في الابتداء حتى يقال: / كان هناك اختلاف، [١٥٢ظ] بل ندّعي إجماعهم في آخر أيامه. وإذا ثبت ذلك ولم يفترق[١٤] أحد بين نقص[١٥] أيامه ونقض[١٦] في ثبوت إمامته وخلافته، فثبت إمامته من الابتداء إلى الانتهاء.

فإن قيل: روي أن سعدًا[١٧] خالفهم في ذلك.

---

١ دوام الآية السابقة.
٢ نفس الآية السابقة.
٣ ق: ثبت.
٤ ق: ثبت.
٥ ق - لأن إمامة عمر رضي الله عنه.
٦ ش: يثبت.
٧ ق: هو.
٨ ش: بينا.
٩ ش: وشرط.
١٠ ش: الاستجماع.
١١ ش - إلا.
١٢ ق: راضيين.
١٣ ق -كما.
١٤ ش: لم يعرف.
١٥ ش: فرقًا بين.
١٦ ش: وبعض.
١٧ هو أبو ثابت سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الأنصاري الساعدي، وكان ذا رئاسة وسيادة في الأنصار، مشهور بالجود والكرم والغيرة. لما توفي النبي رغب في الخلافة وجلس في سقيفة بني ساعدة ليبايَع له، فبايع الناس أبو بكر وعدلوا عن سعد، وسار إلى الشام، فأقام بها إلى أن مات سنة ١٥هـ/٦٣٧م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٣٥٦/٢-٣٥٨؛ **والإصابة** لابن حجر، ٢٧/٢-٢٨.

قلنا: خلافه قد سقط بموته في آخر أيّام أبي بكر رضي الله عنه، أو إن بقي فهو كان مخطئًا في ذلك بالإجماع، لأنه رام أن يثبت الإمامة له وهو لم يكن من قريش، وهذا خطأ بما ذكرنا من الإجماع.[١]

وأما إمامة عمر رضي الله عنه فثابتة بدلالة[٢] ما تلوناه[٣] من النص وبدلالة الإجماع. أما النص فهو أن المراد منه إن كان أهل فارس ثبت[٤] كون عمر رضي الله عنه مفترض الطاعة من غير واسطة، وإن كان بنو حنيفة ثبتت إمامته بواسطة، لأنه لمّا ثبتت إمامة أبي بكر رضي الله عنه وقد استخلفه صحّ استخلافه[٥] ويثبت خلافة من استخلفه وإمامته ضرورة. لأنه لما ثبتت إمامة أبي بكر رضي الله عنه بأيّ طريق كان ثبتت إمامة عمر رضى الله عنه، لأنّه[٦] نصّ على إمامته إمام ثابت الإمامة مفترض الطاعة، دل عليه أن الإجماع المنعقد على إمامة عمر رضي الله عنه في آخر أيامه، أوضح من الإجماع المنعقد على من تقدمه،[٧] وقد ثبت كونه قرشيًا مستجمعًا لما ذكرنا من الشرائط، فثبتت إمامته ضرورة.

فإن قيل: فقد[٨] نقل عن طلحة[٩] رضي الله عنه أنه قال لأبي بكر رضي الله عنه حين عهد لعمر رضي الله عنه: "ولّيت علينا فظًّا غليظًا"،[١٠] وهو يجري مجرى الخلاف كذلك.

قلنا: هذا إشارة إلى أنه رأى غيره أولى منه بهذا الأمر لا إلى إنكار إمامته، لأن الفظاظة والغلظة لا تمنعان من الإمامة؛ على أنه إنما قال ذلك حين العهد اليه، فأما عند تمام العهد وانتصابه للإمامة فرضاه له[١١] كرضاء الجماعة.

---

١ ش: بالإجماع.

٢ ق: بدليل.

٣ ش: ما تلونا.

٤ ش: ثبتت.

٥ ش – استخلافه.

٦ ش + لا.

٧ ش: قدمه.

٨ ق: قد.

٩ هو أبو محمد طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمر بن كعب القرشي التميمي، صحابي جليل، من السابقين الأولين إلى الإسلام، ومن العشرة المبشرة بالجنة، وأحد أصحاب الشورى، توفي سنة ٣٦هـ. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٨٥/٣–٨٩؛ و**الإصابة** لابن حجر، ٢٢٠/٢–٢٢٢.

١٠ نقله الباقلاني في **التمهيد**، ٤٩٧، ولكن لم نجد هذه العبارة في كتب التاريخ والطبقات.

١١ ش: به.

وأما إمامة عثمان رضي الله عنه فثابتة بكونه قرشيًّا مستجمعًا لما ذكرناه[١] من الشرائط، وقد بايعه[٢] الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين عندما[٣] جعل عمر رضي الله عنه / الأمر شورى، فقد عَقد له عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه [١٥٣و] وأجاز جميع الصحابة وانقادوا له على نحو ما ذكرناه[٤] من الإجماع[٥] في حق من يقدّمه.[٦] ثم أنه قتل مظلومًا شهيدًا، فإن كبار الصحابة ومن بقي من المبشَّرين بالجنة ما حاربوه ولا لاموه على فعل من الأفعال، فدل ذلك على بطلان ما يقال عليه من الأفعال الموجبة للفسق والخروج عن الإمامة.

وأما[٧] إمامة علي رضي الله عنه فثابتة أيضًا، لأنه اجتمع فيه من الفضائل التي لا يخفى على أحد ولا يمكن إنكار استجماعه[٨] شرائط الإمامة. ولما قتل عثمان رضي الله عنه اجتمع عليه خلق كثير من المهاجرين والأنصار نحو خزيمة بن ثابت[٩] وأبي أيوب الأنصاري[١٠] وسهل بن حنيف[١١] ومحمد بن [أبي] سلمة[١٢] وعمّار[١٣]

---

١ ش: ذكرنا.

٢ ش: تابعه.

٣ ق: عند.

٤ ق: ذكرنا.

٥ ش – من الإجماع.

٦ ش: تقدم.

٧ ش: أما.

٨ ش: استجماع.

٩ هو أبو عمارة خزيمة بن الفاكه بن ثعلبة، ذو الشهادتين، شهد بدرًا وما بعدها، وشهد مع علي رضي الله عنه الجمل وصفين ولم يقاتل فيهما، فلما قُتل عمار بن ياسر بصفين أخذ سيفه وقاتل حتى قتل في سنة ٣٧هـ/٦٥٧م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ١٣٣/٢؛ و**الإصابة** لابن حجر، ٤٢٤/١-٤٢٥.

١٠ هو أبو أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري الخزرجي، صحابي جليل من الأنصار، لما قدم رسول الله عليه السلام المدينة مهاجرًا نزل عليه وأقام عنده حتى بُني حجره ومسجده، وسار مع الجيش الأموي لغزوة القسطنطينية، ومرض أبو أيوب في هذا السفر وتوفي سنة ٥٠هـ/٦٧٠م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٩٤/٢-٩٨؛ و**الإصابة** لابن حجر، ٤٠٤/١-٤٠٥.

١١ هو أبو سعد سهل بن حنيف بن واهب بن العكيم ابن ثعلبة، صحابي، أنصاري أوسي، شهد بدرًا والمشاهد كلها مع رسول الله، وصحب عليًّا، وشهد معه صفين، توفي بالكوفة سنة ٣٨هـ/٦٥٨م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٤٧٠/٢.

١٢ هو محمد بن أبي سلمة بن عبد الأسد المخزومي، صحابي، ولد على عهد رسول الله عليه السلام، أخرجه ابن مندة مختصرًا، وأبو موسى أيضًا، لم يذكر المراجع وفاته. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٩٣/٥؛ و**الإصابة** لابن حجر، ٣٥٥/٣.

١٣ هو أبو اليقظان عمار بن ياسر بن عامر بن مالك المَذْحَجي العنسي، صحابي من السابقين الأولين إلى الإسلام، شهد بدرًا وأحدًا والخندق، واستعمله عمر على الكوفة، ثم صحب عليًّا وشهد معه الجمل وصفين. قتل في صفين سنة ٣٧هـ/٦٥٧م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير ١٢٩/٤-١٣٥.

وغيرهم، وهذا أصحّ العقود وأثبتها. وهو كان أفضل ممّن بقي من الصحابة وغيرهم.[١] ولم ينقل عن أحد من المعتبرين نكول[٢] بيعته، فإن صح فقد أثم بنكوله وتأخيره لمخالفة الإجماع. وما نقل[٣] من تأخير بعضهم عن ذلك فتأويله أنهم لم[٤] يتأخّروا عن بيعة الإمامة وإنما[٥] قعدوا عن نصرته[٦] والقتال معه، تجنّبًا للإثم بقتال المسلمين عن تأويل.

وأما ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل كترتيبهم[٧] في الخلافة، فخير هذه الأمة بعد النبي عليه السلام أبو بكر ثم[٨] عمر ثم[٩] عثمان ثم[١٠] علي رضوان الله عليهم أجمعين. هكذا روى أبو داود في **سننه** بإسناده عن ابن[١١] عمر[١٢] رضي الله عنهما أنه قال: "كنا نقول في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يعدل أبا بكر أحد[١٣] ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم"،[١٤] وروى أيضًا عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "كنا نقول ورسول الله حي: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم"،[١٥] وفي فصل[١٦] الترتيب في الفضيلة خلاف كثير وكلام طويل لا يحتمل هذا المختصر ذكرها. ونحن اقتصرنا على بيان المذهب السديد وطريقة أهل السنة والجماعة، وأشرنا إلى طريق الإجماع، ونبّهنا فيه على دلالات النصوص والأخبار بما فيه غنية لتصحيح الاعتقاد. وبالله التوفيق.

---

[١] ق - وغيرهم.
[٢] ش: بنكول.
[٣] ق: ينقل.
[٤] ش - لم.
[٥] ش: ما.
[٦] ش: نصرتين.
[٧] ش: مر بينهم.
[٨] ق: و.
[٩] ق: و.
[١٠] ق: و.
[١١] ق - ابن.
[١٢] هو عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي، صحابي جليل، أسلم مع أبيه وهو صغير لم يبلغ الحلم، وكان شديد الاحتياط والورع لدينه ولم يدخل في شيء من الفتن، اشتغل بالتفسير والرواية والأحكام، توفي سنة ٧٣هـ/٦٥٧م. انظر: **أسد الغابة** لابن الأثير، ٣/٣٤٠-٣٤٥؛ **والإصابة** لابن حجر، ٢/٣٣٨-٣٤١.
[١٣] ق + أحد.
[١٤] ق - ثم علي رضي الله عنه. **تاريخ الخلفاء** للسيوطي، ٤٤-٤٧.
[١٥] المرجع السابق.
[١٦] ق: فضل.

وأنا بحمد الله واقف على صحة مذهب أهل السنة والجماعة في مسائل دقيق الكلام وجليّه،[١] وبعون الله تعالى قادر على نصرة[٢] ذلك وإبطال[٣] كلام المخالفين.[٤] وبتوفيق الله تعالى عازم على ذكر ذلك في نسخة أخرى بزيادة تحقيق وتدقيق إن شاء الله تعالى.[٥]

الحمد لله وحده وكفى، والصلاة على رسوله المصطفى.[٦]

---

١ ش - في مسائل دقيق الكلام وجليّه.
٢ ق: نصيرة.
٣ ش: وبطلان.
٤ ش + بتوفيقه.
٥ ش - وبتوفيق الله تعالى عازم على ذكر ذلك في نسخة أخرى بزيادة تحقيق وتدقيق إن شاء الله تعالى.
٦ ش: والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله أجمعين.

الفهارس

فهرس الآيات

١- سورة الفاتحة

٢- سورة البقرة

٣- سورة آل عمران

٤- سورة النساء

٥- سورة المائدة

٦- سورة الأنعام

٧- سورة الأعراف

٨- سورة الأنفال

٩- سورة التوبة

١٠- سورة يونس

١١- سورة هود

١٢- سورة يوسف

١٣- سورة الرعد

١٦- سورة النحل

١٧- سورة الإسراء

١٨- سورة الكهف

١٩- سورة مريم

٢٠- سورة طه

٢١- سورة الأنبياء

٢٢- سورة الحج

٢٣- سورة المؤمنون

٢٤- سورة النور

٢٥- سورة الفرقان

٢٨- سورة القصص

٣٠- سورة الروم

٣١- سورة لقمان

٣٢- سورة السجدة

٣٤- سورة سبأ

٣٧- سورة الصافات

٣٩- سورة الزمر

٤٠- سورة غافر

٤١- سورة فصلت

٤٢- سورة الشورى

٤٣- سورة الزخرف

٤٦- سورة الأحقاف

٤٧- سورة محمد

٤٨- سورة الفتح

٤٩- سورة الحجرات

٥١- سورة الذاريات

٥٢- سورة الطور

٥٤- سورة القمر

٥٧- سورة الحديد

٥٨- سورة المجادلة

٦٠- سورة الممتحنة

٦١- سورة الصف

٦٦- سورة التحريم

٦٧- سورة الملك

٧١- سورة نوح

٧٣- سورة المزمل

٧٥- سورة القيامة

٩١- سورة الشمس

٩٨- سورة البينة

٩٩- سورة الزلزلة

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأشعار

فهرس الأعلام والكتب والفرق

فهرس المصطلحات

المصادر والمراجع

- **إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين؛**
محمد بن محمد الحسيني الشهير بمرتضى الزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م).
القاهرة ١٣١١هـ.

- **الأحاديث القدسية الأربعينية؛**
أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان القاري الهروي (ت. ١٠١٤هـ/١٦٠٥م).
مطبعة عارف أفندي، إستانبول ١٣١٦هـ.

- **إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق؛**
محمد زاهد الكوثري (ت. ١٩٥٢م).
القاهرة ١٣٦٠هـ.

- **أسد الغابة في معرفة الصحابة؛**
أبو الحسن عز الدين علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري المعروف بابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).
كتاب الشعب، القاهرة، د. ت.

- **الأسماء والصفات؛**
أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، دار الكتب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- **الإصابة في تمييز الصحابة؛**
أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
مكتبة التجارية، القاهرة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م.

- **أصول الدين؛**
أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي (ت. ٤٢٩هـ/١٠٣٧م).
مطبعة الدولة، إستانبول ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.

▪ **أصول الدين؛**
أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي (ت. ٤٩٣هـ/١١٠٠م).
تحقيق: هانس بيتر لنس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٣هـ/١٩٢٣م.

▪ **الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة؛**
بياضي زادة أحمد بن حسن (ت. ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م).
تحقيق: إلياس جلبي، نشريات وقف كلية الإلهيات بجامعة مرمرة، إستانبول ١٩٩٦م.

▪ **الاعتقاد على مذهب السلف؛**
أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

▪ **إعجاز القرآن؛**
القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م).
تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

▪ **الأعلام**
خير الدين الزركلي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).
القاهرة ١٩٥٤م.

▪ **الاقتصاد في الاعتقاد؛**
أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٦م.

▪ **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد؛**
أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (ت. ٣٠٠هـ/٩١٣م).
تحقيق: ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٧م.

▪ **البداية في أصول الدين؛**
أبو محمد نور الدين أحمد بن محمود الصابوني (ت. ٥٨٠هـ/١١٨٤م).
تحقيق: بكر طوبال أوغلي، رئاسة الشئون الدينية التركية، أنقرة ١٩٩١م.

▪ **البداية والنهاية؛**
أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).
دار المعارف، بيروت ١٩٨١م.

▪ **بذل النظر في الأصول**؛
أبو الفتح علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي الأسمندي (ت. ٥٥٢هـ/١١٥٧م).
مكتبة دار التراث، القاهرة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

▪ **تاج التراجم فيمن صنف من الحنفية**؛
أبو العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
تحقيق: إبراهيم صالح، دار المؤمن، دمشق ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

▪ **تاريخ بغداد**؛
أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).
دار الفكر، القاهرة ١٣٤٩هـ/١٩٣١م.

▪ **تأويلات القرآن [مخطوط]**؛
أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م).
مكتبة طوبقابي سراي بإستانبول، مجموعة المدينة، رقم: ١٧٩.

▪ **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**؛
أبو المظفر شهفور بن طاهر بن محمد الإسفرائيني (ت. ٤٧١هـ/١٠٧٨م).
تحقيق: يوسف كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

▪ **تبصرة الأدلة**؛
أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. ٥٠٨هـ/١١١٥م).
تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي، دمشق ١٩٩٣م.

▪ **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**؛
أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي المعروف بابن عساكر (ت. ٥٧١هـ/١١٧٦م).
مطبعة التوفيق، دمشق ١٣٤٧هـ.

▪ **تفسير الطبري** (المسمى **بجامع البيان في تفسير آي القرآن**)؛
أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت. ٣١٠هـ/٩٢٣م).
المطبعة الأميرية ١٣٢٩هـ.

▪ **التعريفات**؛
السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
مطبعة أحمد كامل، إستانبول ١٣٢٧هـ.

▪ **التمهيد** (المسمى **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**)؛
القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م).
تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

▪ **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**؛
ابن عراق الكناني (ت. ٩٦٣هـ/١٥٥٦م).
تحقيق: عبد الوهاب عبد الطيف، مكتبة القاهرة، القاهرة ١٣٧٨هـ.

▪ **تهافت الفلاسفة**؛
أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).
تحقيق: مورس بويج، دار المشرق، بيروت ١٩٩٠م.

▪ **تهذيب التهذيب**؛
أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
دار صادر، بيروت ١٩٠٧م.

▪ **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**؛
أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

▪ **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**؛
أبو محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله الحنفي المعروف بأبي الوفاء القرشي (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٣م).
تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، القاهرة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

▪ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**؛
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م).
دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

▪ **ديوان الهذليين؛**

دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م.

▪ **السيرة النبوية؛**

أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت. ٢١٣هـ/٨٢٨م).
القاهرة ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م.

▪ **سير أعلام النبلاء؛**

شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م).
مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت.

▪ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛**

أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي، المعروف بابن العماد (ت. ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م).
دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

▪ **الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة؛**

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي (ت. ٩٧٤هـ/١٥٦٧م).
مكتبة القاهرة، القاهرة ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

▪ **طبقات المعتزلة؛**

أحمد بن يحيى المرتضى (ت. ٨٤٠هـ/١٤٣٧م).
تحقيق: سوسنة ديفالد فلزر، مطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.

▪ **الطبقات الكبرى؛**

أبو عبد الله محمد بن سعد (ت. ٢٣٠هـ/٨٤٥م).
دار صادر، بيروت ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

▪ **طبقات المفسرين؛**

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م).
تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

▪ **طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف؛**

علاء الدين محمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت. ٥٥٢هـ/١١٥٧م).
تحقيق: محمد زكي عبد البر، دار التراث، القاهرة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

▪ **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية؛**
أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت. ٥٩٧هـ/١٢٠١م).
تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

▪ **الفرق بين الفرق؛**
أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (ت. ٤٢٩هـ/١٠٣٧م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

▪ **فضائح الباطنية؛**
أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).
تحقيق: عبد الرحمن البدوي، القاهرة ١٣٨٢هـ/١٩٦٤م.

▪ **الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛**
أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي (ت. ١٣٠٤هـ/١٨٨٧م).
دار المعرفة، بيروت ١٣٢٤هـ.

▪ **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة؛**
محمد بن علي الشوكاني (ت. ١٢٥٠هـ/١٨٣٤م).
مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

▪ **القند في ذكر علماء سمرقند؛**
أبو حفص عمر النسفي (ت. ٥٣٧هـ/١١٤٢م).
تحقيق: نظر محمد الفريابي، مكتبة الكوثر، الرياض ١٤١١هـ/١٩٩١م.

▪ **الكامل في التاريخ؛**
أبو الحسن عز الدين علي بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).
دار صادر، بيروت ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

▪ **كتائب أعلام الأخيار [مخطوط]؛**
محمود بن سليمان الكفوي (ت. ٩٩٠هـ/١٥٨٢م).
المكتبة السليمانية، رئيس الكتّاب، رقم: ٦٩٠.

▪ **كتاب الأغاني؛**
أبو الفرج شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني (ت. ٣٥٦هـ/٩٦٧م).
دار الكتب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

▪ **كتاب الأنساب؛**
عبد الكريم بن محمد التميمي السمعاني (ت. ٥٦٢هـ/١١٦٧م).
تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى اليماني، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

▪ **كتاب التوحيد؛**
أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م).
تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠م.

▪ **كتاب التوحيد؛**
أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م).
تحقيق: بكر طوبال أوغلي ومحمد آروتشي، وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية، أنقرة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

▪ **كتاب الفهرست؛**
أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق الوراق المعروف بابن النديم (٤٣٨هـ/١٠٤٧م).
تحقيق: رضا تجدد، مكتبة الأسدي، طهران ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

▪ **كتاب النظامي [مخطوط]؛**
أبو بكر أحمد بن محمد بن حسن الفوركي
المكتبة السليمانية، أيا صوفيا، رقم: ٢٣٧٨.

▪ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛**
حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله المعروف بكاتب جلبي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).
أنقرة ١٩٤١م.

▪ **اللباب في تهذيب الأنساب؛**
أبو الحسن عز الدين علي بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).
دار صادر، بيروت، د. ت.

▪ **لسان الميزان؛**
أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
مؤسسة العالمي، بيروت ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.

▪ **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع؛**
أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٥م).
تحقيق: عبد العزيز عز الدين السويروان، دار لبنان، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

▪ **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري؛**
أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الإصبهاني (ت. ٤٠٦هـ/١٠١٥م)
تحقيق: دانيال جيمارية، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦م.

▪ **محصل الكلام والحكمة؛**
إسماعيل حقي إزمرلي (ت. ١٩٤٦م).
إستانبول ١٣٣٦هـ.

▪ **معجم البلدان؛**
أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي (ت. ٦٢٦هـ/١٢٢٩م).
تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

▪ **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم؛**
طاشكبري زادة أحمد أفندي (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).
دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٨٦م.

▪ **الملل والنحل؛**
محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ/١١٥٣م).
تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

▪ **مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر؛**
أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت ١٩٨٤م.

▪ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم؛**
ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي (ت. ٥٩٧هـ/١٢٠١م).
تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥.

▪ **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية؛**
أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني (ت. ٩٢٣هـ/١٥١٧م).
دار المعرفة، بيروت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

▪ **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة؛**
أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت. ٨٧٤هـ/١٤٧٠م).
دار الكتب، القاهرة ١٩٢٩م.

▪ **نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا؛**
رمضان شَشَن
دار الكتاب الجديد، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٧٠م.

▪ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛**
أحمد بن محمد بن خلكان (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م).
دار صادر، بيروت ١٩٧٨م.

مركز البحوث الإسلامية
إستانبول

سلسلة عيون التراث الإسلامي

- **أحكام القرآن الكريم**، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م)، تحقيق: سعد الدين أونال، ١، ١٩٩٥؛ ٢، ١٩٩٨.
- **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م)، تحقيق: طيّار آلتي قولاج، ١-٤، ١٩٩٥.
- **كتاب التوحيد**، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت. ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، تحقيق: بكر طوپال أوغلي - محمد آروتشي، ٢٠٠٣؛ (ط ٤) ٢٠١٩.
- **لباب الكلام**، علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي الأسمندي (ت. ٥٥٢هـ/ ١١٥٧م [؟])، تحقيق: محمد سعيد أزروارلي، ٢٠٠٥؛ (ط ٢) ٢٠١٩.
- **العقيدة الركنية في شرح لا إله إلا الله محمد رسول الله**، أبو محمد ركن الدين عبيد الله بن محمد السمرقندي (ت. ٧٠١هـ/١٣٠١م)، تحقيق: مصطفى سنان أغلو، ٢٠٠٨.
- **ترجمة كتاب التوحيد**، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت. ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، المترجم إلى اللغة التركية: بكر طوپال أوغلي، ٢٠٠٢؛ (ط ١٢) ٢٠١٨.
- **أحكام السوق**، أبو زكريا يحيى بن عمر الكناني الأندلسي (ت. ٢٨٩هـ/٩٠٢م)، تحقيق: إسماعيل خالدي، ٢٠١١.
- **ترجمة إظهار الحق**، رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي (ت. ١٣٠٨هـ/١٨٩١م)، المترجم إلى اللغة التركية: علي ناملي - رمضان مصلو، ١-٢، ٢٠١٢.
- **الكفاية في الهداية**، أبو محمد نور الدين أحمد بن محمود الصابوني (ت. ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م)، تحقيق: محمد آروتشي، ٢٠١٣.
- **المنتقى من عصمة الأنبياء**، أبو محمد نور الدين أحمد بن محمود الصابوني (ت. ٥٨٠هـ/١١٨٤م)، تحقيق: محمد بولوط، ٢٠١٣.
- **لوامع البرهان وقواطع البيان في معاني القرآن**، أبو الفضائل محمد بن الحسن المعيني (ت. ٥٣٧هـ/١١٤٣م)، تحقيق: سفر حسنوف، ١-٢، ٢٠١٣.

- التمهيد في **بيان التوحيد**، أبو شكور السالمي (ت. بعد ٤٦٠هـ/١٠٦٨م)، تحقيق عُمُرْ تركمان، ٢٠١٧.
- كتاب **القواعد الكلّيّة في جملة من الفنون العلميّة**، محمد بن محمود الإصفهاني (ت. ٦٨٨هـ/١٢٨٩م)، تحقيق مَنْصُور كُوشِينْكَاغْ - بِلَال تَاشْقِينْ، ٢٠١٧.
- سلامة **الإنسان في محافظة اللسان**، ميرزا زاده محمد سالم البطومي الرومي (ت. ١١٥٦هـ/١٧٤٣م)، تحقيق مُرَاد صُولَا، ٢٠١٨.
- معاني **الأسماء الإلٰهيَّة**، عفيف الدين سليمان بن علي التِّلِمْسَانِي (ت. ٦٩٠هـ/١٢٩١م)، تحقيق أُورْخَانْ مُوسَى خَانْ أُووْ، ٢٠١٨.
- شرح الفاتحة وبعضِ **سورة البقرة**، عفيف الدين سليمان بن علي التِّلِمْسَانِي (ت. ٦٩٠هـ/١٢٩١م)، تحقيق أُورْخَانْ مُوسَى خَانْ أُووْ، ٢٠١٨.
- رسالة في **أدب المفتي**، محمد فقهي العيني الحنفي (ت. ١١٤٧هـ/١٧٣٥م)، تحقيق عثمان شاهين، ٢٠١٨.
- كتاب **تقريب الغريب**، قاسم بن قطلوبغا (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م)، تحقيق عثمان كَسْكِينْ أَزْ، ٢٠١٨.
- **كشف الأسرار وهتك الأستار**، يوسف بن هلال الصفدي (ت. ٦٩٦هـ/١٢٩٦م)، تحقيق بَهَاء الدّين دَارْتْمَا، ١-٥، ٢٠١٩.

- İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd (v. 688/1289), *Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye fî cümletin mine'l-fününi'l-ilmiyye* (thk. Mansur Koçinkağ - Bilal Taşkın), 2017
- Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi (v. 1156/1743), *Selâmetü'l-insân fî muhâfazati'l-lisân* (thk. Murat Sula), 2018.
- Tilimsânî, Afîfüddin (v. 690/1291), *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye* (thk. Orkhan Musakhanov), 2018.
- Tilimsânî, Afîfüddin (v. 690/1291), *Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zı Sûreti'l-Bakara* (thk. Orkhan Musakhanov), 2018.
- Mehmed Fıkhî Efendi (v. 1147/1735), *Risâle fî edebi'l-müftî* (thk. Osman Şahin), 2018.
- İbn Kutluboğa, Kāsım (v. 879/1474), *Kitâbü Takrîbi'l-garîb* (thk. Osman Keskiner), 2018.
- Safedî, Yûsuf b. Hilâl (v. 696/1296), *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* (thk. Bahattin Dartma), I-V, 2019.



KLASİK ESERLER DİZİSİ

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (v. 321/933), *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (thk. Sadettin Ünal), I, 1995; II, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (v. 748/1348), *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabâkāt ve'l-a'sâr* (thk. Tayyar Altıkulaç), I-IV, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (v. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), 2003; (4. bs.) 2019.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilhamîd (v. 552/1157[?]), *Lübâbü'l-Kelâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), 2005; (2. bs.) 2019.
- Semerkandî, Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed (v. 701/1301), *el-Akîdetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illâllah Muhammedün Resûlullah* (thk. Mustafa Sinanoğlu), 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (v. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), 2002; (12. bs.) 2018.
- Kinânî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ömer el-Endelüsî (v. 289/902), *Ahkâmü's-sûk* (thk. İsmâil Hâlidî), 2011.
- Hindî, Rahmetullah b. Halîlürrahmân (v. 1308/1891), *İzhârü'l-hak* (trc. Ali Namlı - Ramazan Muslu), I-II, 2012.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (v. 580/1184), *el-Kifâye fi'l-hidâye* (thk. Muhammet Aruçi), 2013.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (v. 580/1184), *el-Müntekā min ismeti'l-enbiyâ* (thk. Mehmet Bulut), 2013.
- Muînî, Ebü'l-Fezâil Muhammed b. Hasan (v. 537/1143), *Levâmiu'l-burhân ve kavâtiu'l-beyân fî meâni'l-Kur'ân* (thk. Sefer Hasanov), I-II, 2013.
- Sâlimî, Ebû Şekûr (v. 460/1068'den sonra), *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (thk. Ömür Türkmen), 2017.

Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkādir et-Temîmî el-Gazzî, *Tabakātü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed Hulv, I-IV, Riyad: Dârü'r-Rifâî, 1403/1983.

Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd es-Semerkandî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber, Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1412/1992.

Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd es-Semerkandî, *Lübâbü'l-kelâm*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 347.

Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd es-Semerkandî, *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fıkh beyne'l-eimmeti'l-eslâf*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber, Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1410/1990.

[Yaltkaya], M. Şerefeddin, "Türk Kelâmcıları", *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 5/23 (1932), s. 1-19.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Yunusoviç, Ziyadov Şovosil, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyât, 2003, s. 271-281.

Yurdagür, Metin, "Kurucusundan Sonra Mâtürîdiyye Mezhebinin En Önemli Kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, 21/4 (1985), s. 27-43.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kāmûsü terâcim*, I-X, Kahire 1373-78/1954-59.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, nşr. Bekir Toplaoğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

Safedî, Selâhaddin Halîl b. Aybeg, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Sven Dedering, I-XXX, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974.

Schacht, Joseph, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica*, 1-2 (1953-54), s. 23-42.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed et-Temîmî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, I-VI, Beyrut: y.y., 1400/1980.

Semerkandî, Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi Akīdeti Ebî Mansûr*, nşr. M. Saim Yeprem, İstanbul: İFAV Yayınları, 2000.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakātü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-IX, Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383-96/1964-76.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tabakātü'l-müfessirîn*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.

Şeşen, Ramazan, *Nevâdirü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fî mektebâti Türkiyâ*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-cedîd, 1400/1980.

Tancî, Muhammed, "Abû Mansûr al-Mâturîdî", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1-2 (1955), s. 1-12.

Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makāsıd*, I-V, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, I-II, İstanbul: Dâru Kahraman, 1404/1984.

Özen, Şükrü, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyât, 2003, s. 203-242.

Özen, Şükrü, "VI. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003), s. 49-85.

Özervarlı, M. Sait, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 10 (2003), s. 39-63.

Özervarlı, M. Sait, "Gazzâlî", *DİA*, 1996, XIII, 505-511.

Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 3. Baskı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Özervarlı, M. Sait, "The Authenticity of the Manuscript of Mâtüridi's Kitab al-Tawhid: A Re-examination", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (1997), s. 19-29.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Lins, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Münâzarâtü Fahriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1984.

Ritter, Hellmut, "Philologika. XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul", *Oriens*, 2 (1949), s. 236-314.

Rudolph, Ulrich, "Das Entstehen der Māturīdīya", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 147 (1997), s. 394-404.

Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī and die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden: E. J. Brill, 1997.

Lins, Hans Peter, "Mukaddime", Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* içinde, nşr. Hans Peter Lins, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963, s. 10-15.

Madelung, Wilferd F., "The Spread of Maturidism and Turks", *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos*, Leiden: E. J. Brill, 1971, s. 109-168.

Mağribî, Ali Abdülfettâh, *İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâühü'l-kelâmiyye*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1405/1985.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1970.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2002.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40.

Nesefî, Ebû Hafs Ömer, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad: Mektebetü'l-kevser, 1412/1991.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahrü'l-kelâm*, Kahire: Matbaatü'l-meşrik, 1910.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsıratü'l-edille*, nşr. Claude Salamé, I-II, Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990-93.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, nşr. Abdülhay Kābîl, Kahire: Dârü's-sekāfe, 1407/1987.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüseyin Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tabakātü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn*, nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakātü'l-Mu'tezile* içinde, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1393/1974.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Ankara: Maarif Vekâleti, 1360-62/1941-43.

Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları, 1976.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr fî fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.

Kerâbîsî, Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî, *el-Furûk*, nşr. Muhammed Tamûm, Küveyt: Vizâretü'l-evkāf ve'ş-şüûni'l-İslâmiyye, 1402/1982.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Giriş", Ebû Seleme es-Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi: Cümelü usûli'd-dîn* içinde, nşr. ve trc. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul: Emek Matbaası, 1989, s. 13-26.

Kuegelgen, Anke von – Muminov Ashirbek, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyât, 2003, s. 259-270.

Kureşî, Ebü'l-Vefâ Abdülkādir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakāti'l-Hanefiyye*, I-III, Mektebetü'l-îmân, Beyrut 1399/1979.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.

İbn Tağrîberdî, Cemâleddin Ebü'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kāhire*, I-XII, Kahire: Dârü'l-kütüb, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, I-XI, Riyad: Dârü'l-künûzi'l-edebiyye, 1979.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Kitâbü'l-Îmân*, nşr. Hüseyin Yûsuf el-Gazzâl, Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1406/1986.

İbn Yahyâ (İbn [Ebû?] Zekeriyyâ Yahyâ b. İshak), *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Süheyl Zekkâr, I-X, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1405/1995.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin el-Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, I-III, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbnü'l-İmâd, Şehâbeddin Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed ed-Dımaşkī, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, nşr. Mahmûd el-Arnaût, I-X, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1411/1991.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1961.

Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.

İmam Mâturîdî ve Maturidilik, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyât, 2003.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul: Evkāf-i İslâmiyye Matbaası, 1336.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul: Evkāf-i İslâmiyye Matbaası, 1339-40/1341-43.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.

Götz, Manfred, "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān", *Der Islam*, 41 (1965), s. 63-70.

Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Beyhakī, *Şerhu'l-Uyûn*, nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakātü'l-Mu'tezile* içinde, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1393/1974.

Hakîm es-Semerkandî, Ebü'l-Kāsım İshak b. Muhammed, *es-Sevâdü'l-a'zam*, İstanbul: Matbaa-i Cemal, ts.

Hamevî, Şehâbeddin Ebû Abdullah Yâkūt b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Harbî, Ahmed b. Avazullah, *el-Mâtürîdiyye: Dirâse ve takvîm*, Riyad: Dârü'l-âsıme, 1413.

Hasîrî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 402.

Hatiboğlu, Mehmed Said, "Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1978), s. 121-213.

Huleyf, Fethullah, "Mukaddime", Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* içinde, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1970, s. 1-57.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî, *Mücerredü Makālâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Şehâbeddin Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mîzân*, I-VII, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XII, Beyrut: Mektebetü'l-maârif, 1977.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeyneddin Kāsım, *Tâcü't-terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1413/1992.

Cerić, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islām: A Study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, I-V, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1985.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî, *el-İrşâd ilâ kavâtıi'l-edille fî usûli'l-i'tikād*, nşr. Es'ad Temîm, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekāfiyye, 1405/1985.

Daiber, Hans, "Zur Erstausgabe von al-Māturīdī, Kitāb at-Tauḥīd", *Der Islam*, 52/2 (1975), s. 299-313.

Dekkāş, Selîm, "Mülâhaza menheciyye ve edvâ' târîhiyye alâ Kitâbi't-Tevhîd li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî", *Havliyyât: Fer'u'l-edebi'l-Arabî* (Université Saint-Joseph), 2 (1982-83), s. 43-59.

Ebû Seleme es-Semerkandî, Muhammed b. Muhammed, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi: Cümelü usûli'd-dîn*, nşr. ve trc. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul: Emek Matbaası, 1989.

Ess, Josef van, "Book Review", *Oriens*, 27-28 (1988), s. 556-565.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut: Dâru Lübnân, 1408/1987.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kūb, *el-Mirkātü'l-vefiyye fî tabakāti'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 671.

Fûrekî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'n-Nizâmî*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya , nr. 2378.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1406/1985.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Ali, Muhammed Eyyûb, *Akīdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî*, Dakka: Islamic Foundation, 1981.

Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, Ankara: Maarif Vekâleti, 1360-63/1941-43.

Bâkıllânî, Kādî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekāfiyye, 1407/1987.

Barthold, W., *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London: E. J. W. Gibb Memorial, 1977.

Barthold, W., *Turkestan v epoxu mongolskago naşestiviya: Texti*, Petersburg 1898.

Bernand, Marie, "Le Kitāb al-Radd 'alā l-Bida' d'Abū Muṭī' Makḥūl al-Nasafī", *Annales Islamologiques*, 16 (1980), s. 39-126.

Beyhakī, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Haydarâbâd 1344-56.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, I-II, Leiden: E. J. Brill, 1943-49.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*, I-III, Leiden: E. J. Brill, 1937-42.

noktalama israfına meydan verilmemesi için âzami gayret gösterilmiştir. Bu amaçla yazma nüshanın varak numaraları Karaçelebizâde nüshası esas alınarak metne konmuş, paragraflar yerli yerinde ayrılmış, noktalama işaretlerinin uygunluğuna dikkat edilmiş ve yalnızca orta seviyede bir Arapça okuyucusunun tereddüt gösterebileceği yerlerde metne harekeler ilave edilmiştir.

Metin içinde âyetler ﴿ ﴾, hadisler « », âsâr ve diğer nakiller ise " " işaretleri içinde verilmiştir. Yazmanın varak numaraları nüshayla uyumlu olarak metin içinde belirtilmiş, varağın ön yüzü و, arka yüzü ظ harfiyle gösterilmiştir.

Lübâbü'l-kelâm'da, diğer kelam kitaplarından daha fazla âyet kullanılmıştır. Âyetlerin referansları sırasıyla sûre ismi, sûre ve âyet numarası şeklinde belirtilmiştir. Âyetlerde müellif veya müstensihten kaynaklanan iktibas hataları herhangi bir dipnotu gösterilmeden düzeltilmiş, ayrıca bütün âyetler harekelenmiştir. Âyetlerin tam veya istişhat maksadıyla kısmen verilmesi hususunda ise nüshaya sadık kalınmış, müellifin kastedip zikretmediği âyetler de tespit edilip dipnotlarında verilmiştir.

Metinde geçen hadis, âsâr ve beyitlerin kaynakları da dipnotlarında verilmiş, zaman zaman gerekli ek bilgiler istifadeye sunulmuştur. Hadislerin -varsa- bütün sahih kaynakları verilmiş, zayıf veya mevzû olanlarda ise birkaç kaynağa işaret edilmiştir. Kaynağı bulunamayan bir iki rivayet için de bunların yer aldığı diğer kelam kitaplarına gönderme yapılmıştır. Ayrıca şahıs ve fırkalar hakkında temel bazı kaynaklar verilerek dipnotlarına kısa tanıtım bilgileri konmuştur.

Metinde çok sık tekrarlanan imla yanlışlıkları dipnot gösterilmeden düzeltilmiştir. Mesela كذى şeklinde yazılan kelimelerin hepsi كذا ve لا يخلوا şeklinde yazılan kelimelerin tamamı لا يخل şeklinde düzeltilmiştir. Ayrıca باغ، معان vb. kelimelerde olduğu gibi cer halinde tenvin alınca düşmesi gereken ي harfleri de toptan düzeltilmiştir.

Neşirlerde özen gösterilmesi gereken önemli hususlardan biri şekil, paragraf ve noktalama düzenlemesidir. Baskı, dizgi ve mizanpaj kusurları bir yana, tahkik edilen birçok eserde gördüğümüz ve ibarenin okunmasını âdeta imkânsız hale getiren cümle bağlantılarıyla ilgili eksikliklere ve yanlışlıklara veya hiç gereği olmayan, hatta okumaya engel teşkil eden hareke ve

Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Yazma eserleri tahkik etmenin zorlukları bu konuda bilgi ve tecrübesi olan uzmanlar tarafından bilinmektedir. Buna ilave olarak üzerinde çalıştığımız nüshaların nispeten erken bir döneme ait bulunmaları, imlaları, kısaltmaları ve çoğu harflerinin noktasız olması dolayısıyla okuma sırasında büyük zorluklarla karşılaşılmıştır. Ayrıca müstensihlerin bazan Arapça ile ilgili gramer ve yazım hataları yapmaları, çoğu zaman dikkatsiz davranıp sühûlet göstermeleri, metnin doğru bir şekilde zaptedilip okunması için büyük çaba harcanmasını gerektirmiştir. Öte yandan müstensih veya muhtemelen daha sonraki okuyucular tarafından konan yanlış harekeler de tahkiki güçleştiren bir diğer faktör olmuştur.

Müellif tarafından peş peşe fasıllar halinde tasnifi yapılan eserin konuları tarafımızdan genel bölümler altında birleştirilmiş ve bunlara uygun başlıklar konmuştur. Ayrıca müellifin "Fasıl" başlığını koyup isimlendirmediği alt başlıklara, ele alınan konuyu ifade eden ilaveler konmuştur. Metin içinde mâna düşüklüğü tespit ettiğimiz yerlere de uygun kelimeler konmuş ve tarafımızdan yapılan bütün ilaveler köşeli parantez [ ] içinde gösterilmiştir.

Metin içinde geçen ve dil açısından doğru olmadığı tespit edilen yahut yazım şekli dolayısıyla okunamayan kelime veya ibareler bizce değiştirilmiş ve orijinalleri dipnotlarda verilmiştir.

Lübâbü'l-kelâm adının bizzat müellif tarafından mı konduğu, yoksa muhtasar oluşu sebebiyle daha sonra mı uygun görüldüğü hakkında kesin bir bilgi bulunamamakla birlikte, istinsah tarihi daha eski olan birinci yazma nüshanın önündeki bu isimlendirmeye uymanın daha doğru olacağı kanaatine vardık. Temel konuları kısa ve veciz olarak ele aldığı için "kelam'ın özü" anlamındaki *Lübâbü'l-kelâm* adı, eserin muhtevasıyla da örtüşmektedir.

Eserin Üsmendî'ye aidiyeti konusunda ise bir şüphe yoktur. Zira nüshanın başında müellif *Tarîkatü'l-hilâf* adlı eserini zikredip onun telifinden sonra bu eserine başladığını bildirmektedir. Kaynakların çoğunda Üsmendî'nin eserleri arasında sayılan *Tarîkatü'l-hilâf*, Muhammed Zekî Abdülber tarafından tahkik edilip neşredilmiş bulunmaktadır.[171]

2. Konu Başlıkları

Üsmendî'nin *Lübâbü'l-kelâm*'ı, muhtasar olmasına rağmen, kelam ilminin bütün konularını ihtiva eden, Mâtürîdî çizgide muhtevalı bir eserdir. Öncelikle gerek konuların tasnifinde gerek meseleleri işleyişinde eserin sistematik olduğunu söyleyebiliriz. *Lübâbü'l-kelâm*'ın muhtevasını daha iyi ortaya koymak için eserde ele alınan konuların başlıklarını vermekte yarar vardır. Eser şu başlıklardan oluşmaktadır (Varak numaraları Karaçelebizâde nüshasına göre verilmiştir):

Mukaddime, 92[b]
İlmin tarifi ve hakikati, 93[a]
Bütün ilimlerin bizâtihi iyi olduğu, 93[b]
İlimlerin tertibi ve kelam ilminin en üstün ilim olduğu, 93[b]
İlimlerin tasnifi, 94[a]
Bilgi vasıtaları, 94[b]

....

[171] Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1410/1990.

"salvele"den sonra esere müellifin adıyla başlanmakla birlikte, metin içinde kitabın tesmiyesi yapılmamıştır. Ancak eserin baş tarafından hemen önceki boş varakta (92^{a}) tek satır olarak *Lübâbü'l-kelâm* adı yazılmıştır.

İkinci nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 1704/3) kayıtlı bir mecmuanın içindedir. 195x146 ebadında, on dokuz satır olarak nesih yazıyla kaleme alınan eserde müellif adı kaydedilmemiştir. Yine Hanefî/Mâtürîdî çizgisindeki eserlerin yer aldığı mecmuada sırayla Nûreddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye*'si (vr. 1^{a}-30^{a}), Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiy-ye*'si (vr. 30^{b}-32^{b}), Üsmendî'nin neşretmekte olduğumuz eseri (vr. 33^{a}-84^{b}), müellifi belirtilmeyen *Kitâbü'l-Muhammesât* (vr. 85^{a}-89^{b}), Mâtürîdî'ye nispet edilen *Usûlü'd-dîn* (vr. 90^{a}-102^{b}) ve Ali el-Buhârî'ye ait *Şerhu Kasîdeti'l-Lâmiyye* (vr. 103^{b}-121^{b}) adlı eserler bulunmaktadır. Yûsuf b. Bayram Beg b. İsmâil b. Îsâ tarafından istinsah edilen nüshanın istinsah yılı 814 (1412) olarak verilmiştir. Kütüphane katalogunda *Muhtasar fî usûli'd-dîn* adıyla kaydedilen ve konumuzu teşkil eden üçüncü risalenin başında *Kitâbü Tashîhi'l-i'tikâd fî usûli'd-dîn* şeklinde bir isimlendirme yapılmıştır.

Birçok tabakat kitabında Üsmendî'nin hayatı ve eserlerinden bahsedilirken, ona bir kelam kitabı nispet edilmekte; ancak adı tasrih edilmemektedir. Bazı eserlerde *el-Hidâye fî usûli'l-i'tikâd*[169] veya *el-Hidâye fi'l-kelâm*[170] olarak verilen eserin bu olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü neşrettiğimiz nüshada "itikadın düzeltilmesinde müptedilere hidayet kaynağı olması için" bu eseri telif ettiğini belirtmektedir. İkinci yazma nüshamızın başındaki *Kitâbü Tashîhi'l-i'tikâd fî usûli'd-dîn* ismi de yine kitabın girişindeki "li-yekûne hidâyeten li'l-mubtedî fî tashihi'l-i'tikâd" cümlesinden kaynaklanmış olmalıdır.

....

[169] Leknevî, *el-Fevâid*, s. 176.

[170] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2040; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

III. *LÜBÂBÜ'L-KELÂM* ADLI ESERİ

1. *Lübâbü'l-kelâm*'ın Nüshaları ve Otantikliği

Yazma kelam eserleri üzerinde kataloglarda ve kütüphanelerde düzenli olarak yaptığımız taramalar ve incelemeler sırasında *Lübâbü'l-kelâm*'ın iki nüshasını tespit ettik. Bunlardan birincisi Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 347) 179x148 (125x98) mm. ebadında, mukavva ciltli bir mecmuada bulunup nesih yazı sitiliyle on yedi satır olarak yazılmıştır.[168] Bir Mâtürîdî kelam mecmuası olan yazmanın başında (vr. 1ᵇ-91ᵇ) Sâbûnî'nin *el-Kifâye* adlı hacimli kelam eserinin eksik bir nüshası, ikinci sırada (vr. 92ᵇ-153ᵃ) neşretmekte olduğumuz bu eser, üçüncü sırada (vr. 153ᵇ-156ᵇ) *Emâlî* kasidesi adıyla meşhur olan Ûşî'nin manzum *Bed'ü'l-emâlî* adlı risalesi, dördüncü sırada 1,5 varaktan ibaret bir başka kaside, beşinci sırada (vr. 159ᵃ-203ᵇ) Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Kitâbü't-Temhîd*'i, altıncı sırada müellifi tespit edilemeyen *Burhânü'l-hakāik* adlı risâle ve son olarak Ebü'l-Hüseyin Ali b. Ebû Bekir en-Nîsâbûrî'nin *Tehzîbü Mesâili'l-fıkh* adlı eseri yer almaktadır. Noktasız, eski bir yazıyla yazılan *Lübâb*'ın müstensihinin Ali b. Necmeddin ve istinsah yılının 702 (1302) olduğu, eserin sonundaki kayıttan anlaşılmaktadır. "Hamdele" ve

....

[168] Eserin ismine ilk defa Ramazan Şeşen'in *Nevâdirü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fî mektebâti Türkiyâ* adlı katalogunda farkettiğimiz için, eserin ortaya çıkmasındaki katkısı sebebiyle kendisine teşekkür ederiz.

müslüman, âdil, helali haramı bilen, idareci, harp sanatına vâkıf, mazlumu zalimden kurtaran, had cezalarını uygulayabilen biri olmalıdır. Ayrıca hadis rivayetine dayalı olarak[164] Kureyş'e mensubiyeti de bulunmalıdır. Ancak bazılarının iddia ettiği gibi imamın masum, efdal, Hâşimî ve müçtehit olması şart değildir.[165]

İmam tayininin irsiyet veya nasla değil, salah ve adalet ehlinin seçimiyle gerçekleşebileceğini ifade eden Üsmendî, sahabenin uygulamasını ve Hz. Peygamber'den bir nas gelmemesini buna delil gösterir. Seçimin şekli veya seçmenlerin sayısı hakkında bir kesinliğin bulunmadığını belirtir.[166] Son olarak da Üsmendî sırasıyla Hulefâ-yi Râşidîn'in imâmetlerinin meşruluğunu ve sıralamanın uygunluğunu, sahabenin icmâsı, hadislerin işareti, hepsinin imâmet şartlarını taşımaları ve benzeri delillerle ispat eder.[167]

Mâtürîdîliğin VI. (XII.) yüzyılda Üsmendî'den sonraki diğer temsilcileri Nûreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ve Şemseddin es-Semerkandî (ö. 600/1203) olmuş, müteakip yüzyıllarda da aynı gelenek devam etmiş, muhakkik Eş'arîler'in kelamıyla iç içe girerek Osmanlı'ya kadar taşınmıştır.

....

[164] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 129, 183; IV, 421; Beyhakī, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 144. Ancak bu hadisin sıhhatine yönelik çeşitli itirazlar varittir: bk. Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", s. 121-213.

[165] *Lübâb*, vr. 150ᵃ-151ᵃ.

[166] *Lübâb*, vr. 151ᵃ⁻ᵇ; krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 838-848.

[167] *Lübâb*, vr. 152ᵃ-153ᵃ.

delillerle ispat eden Üsmendî, Mu'tezile'nin va'd ve vaîd prensipleri açısından şefaate yönelik itirazlarına cevaplar verir. Ayrıca kabirde bir çeşit hayat bulunduğu için, azabın da mümkün olduğunu belirtir.[161]

İmâmet konusunda da Ehl-i sünnet anlayışına uygun olarak imam tayin etmenin vâcip oluşu, imam olmanın şartları, imamın tayin şekli ve dört halifenin imâmetlerinin kesinliği meselelerini dört başlık altında ortaya koyar ve karşı görüşleri reddeder.

Kelamcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen imam tayininin gerekliliği, Üsmendî'ye göre başta sahabeninki olmak üzere, bütün asırlarda ümmetin icmâsı ile sabittir. Ayrıca dinin korunması, ahkâmın uygulanması, ihtilafların halli, zekâtın toplanması, cuma ve bayram namazlarının kıldırılması, diplomatik münasebetlerin gerçekleştirilmesi, dış saldırıların önlenmesi gibi önemli işlerin yapılabilmesi için müslümanların başında bir imamın bulunması aklen de gereklidir. Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/812) ve Hişâm b. Amr el-Fûtî (vefat tarihi bilinmiyor) tarafından ileri sürülen insanların zulümden kaçınmaları durumunda imama gerek kalmayacağı görüşü Üsmendî'ye göre isabetli değildir; zira imamın haksızlıkların giderilmesi dışında yukarıda sayılan daha pek çok görevi vardır. Ayrıca adalete en fazla riayet eden ashap bile imam tayin ettiğine göre, buna her zaman ihtiyaç var demektir.[162]

Aynı anda iki imamın varlığına ihtilaf, karışıklık ve ayrılığa sebep olacağı için cevaz vermeyen Üsmendî, ancak merkezle ulaşım ve yardımlaşmanın imkânsız olduğu uzak bölgelerde zaruret halinde ikinci imamın tayin edilebileceğini kabul eder.[163] İmam olacak kişi ise ona göre hür, âkıl, bâliğ, erkek,

---

[161] *Lübâb*, vr. 147a-148b.

[162] *Lübâb*, vr. 149a-b.

[163] *Lübâb*, vr. 150a; krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 826-827.

çoğunluğu âyetlerden oluşan delil ve karşı delillere genişçe yer verir.[154] Ona göre büyük günah işlemekle tasdik ortadan kalkmaz ve tekzip hâsıl olmaz. O yüzden küfür meydana gelmez, yalnızca şeriatın bazı emir ve nehiylerinin dışına çıkılmış olur. Dolayısıyla günah işleyen kişi mümin kalmakla beraber, fâsık durumuna düşer. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde günah işleyenler mümin vasfıyla birlikte zikredilir.[155] Mu'tezile'nin bazı âyetlerde karşıt kavramlar olarak iman ve fıskın yer almasını[156] delil göstererek büyük günah işleyenin mümin sayılamayacağı şeklindeki iddiasına karşı ise Üsmendî "fısk" kelimesinin mutlak olarak kullanıldığı âyetlerde, bunun küfür anlamına geldiğini belirtir.[157]

Kebîre sahibinin ebedî olarak cehennemde tutulmasını suç ve ceza nispeti açısından da inceleyen Üsmendî, Allah'ın şirk dışındaki günahlardan dilediğini affedeceğini vaat ettiğini,[158] dolayısıyla sonsuz merhamet sahibi olan Allah'ın belli bir cezadan sonra günahkârları affedeceğini savunur. Ayrıca bu günahları işleyenler, onları câiz veya önemsiz gördüklerinden değil, Allah'tan af ümidi taşıdıkları halde, arzularının galebe çalması sebebiyle bu günahları irtikap ettikleri için affedilmeleri aklen câizdir. Günah işleyenlerin cezalarıyla ilgili âyetlerde ebediyet ifade eden lafızların kullanılması ise,[159] cezanın uzunluğunu vurgulamaktan dolayıdır.[160]

2.6. Sem'iyyât ve İmâmet

Şefaatin imkânı meselesine müstakil bir başlık ayıran ve kabir azabı, kabir suali, mîzan, sırat gibi âhiret ahvalini sem'î

....

[154] *Lübâb*, vr. 144^{a-b}; krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 766-769.

[155] Mesela bk. en-Nisâ 4/43; el-Hucurât 49/9-10.

[156] es-Secde 32/18.

[157] *Lübâb*, vr. 145^{a-b}; krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 770-773.

[158] en-Nisâ 4/48, 116.

[159] en-Nisâ 4/14, 93; el-Furkān 25/28-29.

[160] *Lübâb*, vr. 146^{a-b}.

yaratılmasını Allah'a nispet etmediklerini; Mecûsîler'in âlem için iki yaratıcı kabul ederken, Mu'tezile mensuplarının her insanı fiilinin yaratıcısı kabul etmekle milyonlarca yaratıcı ihdas ettiklerini, dolayısıyla bu ismi daha çok hakettiklerini ifade eder. Ancak Üsmendî'nin bu yorumları, mezhepçilik anlayışı ve muhalif görüşlere karşı aşırı ithamkâr bir tutumla izah edilebilir.[150]

2.5. İman

İtikadî mezheplerin iman tarifi ile ilgili ihtilaflarını verdikten sonra Üsmendî, Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'den naklettiği ve diğer Ehl-i sünnet mezhebinin imamı Eş'arî'nin de benimsediği "kalp ile tasdik"i, en doğru tarif olarak alır. Bu tarifi benimseyenlere göre dil ile ikrar, imanın sıhhat şartı değil izhar şartıdır. Buna karşılık Mâtürîdiyye âlimlerinden Rüstüfağnî'nin mezhep içindeki şâz görüşüne göre ikrar şarttır, yerine getirilmediği zaman iman olmaz.[151] İman ve İslâm'ın aynı olduğu görüşünü savunan Üsmendî, naslarla istidlal ederek "Haşviyye" olarak isimlendirdiği diğer kelamcıların aksi yöndeki tezini reddeder.[152] Ayrıca imanın artma ve azalmasını da kabul etmeyen Üsmendî, naslarda geçen ziyadenin imanın kendisinde olmadığını ifade eder. Aynı şekilde Mürcie'nin benimsediği, imanı şarta bağlama ve vefat zamanına erteleme anlamındaki imanda istisnayı da bir tür şek ihtiva ettiği için câiz görmez.[153]

"el-Esmâ ve'l-ahkâm" başlığı altında ele aldığı büyük günah (*kebîre*) işleyenin durumu konusunda Havâriç, Mürcie, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'e ait farklı görüşleri de nakleden Üsmendî,

---

[150] *Lübâb*, vr. 140^{a-b}; aynı tavır Nesefî'de de mevcuttur (bk. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 759-762).

[151] *Lübâb*, vr. 140^{b}-142^{a}. İmanın kalp ile tasdik olduğu hakkında bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 601; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 154.

[152] *Lübâb*, vr. 142^{b}-143^{a}; krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 817-822.

[153] *Lübâb*, vr. 143^{a}-144^{a}; krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 809-812, 815-816.

iradesi dahilinde bulunup bulunmadığı tartışmasına ise geniş yer verir. Bilindiği gibi Allah'ın iradesine bir sınırlama gelmemesi için -Ehl-i sünnet'e göre günahlar da dahil- hayır ve şer, fayda veya zarar, her şey Allah'ın irade ve dilemesine bağlıdır. Ancak günah, küfür ve diğer kötülüklerin işlenmesi, onun rıza ve muhabbetine uygun değildir. Bu çerçevede Mu'tezile'nin karşı görüşünün bazı şeylerin Allah'a rağmen gerçekleşmesini itiraf etmek anlamına geleceğini belirten Üsmendî, konuyla ilgili Kur'an'da geçen birçok âyete yer verir ve Mu'tezile'nin bu âyetlerle ilgili yorumlarını reddedip itirazlarına cevaplar verir.[147]

Kaza ve kader konusunda klasik Ehl-i sünnet tavrını nakleden Üsmendî, hidayet ve dalaletin de yaratma açısından Allah'a ait olduğunu vurgulayarak Mu'tezile'ye karşı çıkar.[148] Aynı şekilde onların aslah görüşünü de reddederek Allah'ın kudret ve iradesinin hiçbir şeyle bağlanamayacağını, O'na hiçbir zorunluluğun getirilemeyeceğini belirtir. Birçok âyetten delil getiren Üsmendî, ayrıca meşhur üç kardeş rivayetine dayanarak aslahın geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Aslah nazariyesinde Allah'ın kudretini yok etme veya bozma tehlikesinin mevcudiyetini öne çıkaran müellif, aslahın vâcip kabul edilmesiyle ayrıca Allah'ın insanlar üzerinde lütuf ve ihsan sahibi oluşunun da engellendiğini açıklar.[149]

Kaderiyye ve onları zemmeden hadisler hakkında müstakil bir başlık açan Üsmendî, Kaderiyye'den maksadın Mu'tezile olduğunu ispat etmeye çalışırken, bazı aşırı yorumlar ve yanlış teşbihler yapar. Mecûsîler gibi Mu'tezilîler'in de şerrin

....

[147] *Lübâb*, vr. 133ᵇ-135ᵇ.

[148] *Lübâb*, vr. 136ª-137ª. Her insanın fiillerini kendi iradesiyle gerçekleştirdiğine inanması ve bu psikolojiye sahip olarak eylem yapmasının, sorumluluğu kadere ve Allah'ın ezelî bilgisine yükleme kolaycılığına engel olduğu yönündeki orijinal izah için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 491-493.

[149] *Lübâb*, vr. 137ᵇ-139ᵇ.

Üsmendî, ef'âl-i ibâdda Allah ve insanın kudret alanlarının farklı; birinin ihtirâ kudreti, diğerinin ise iktisap kudreti olduğunu açıklar.[143]

Mu'tezile'nin ef'âl-i ibâd görüşünü reddederken insanın yaratıcı ve muhdis olarak vasıflandırılamayacağı prensibinden hareket eden Üsmendî, fiillerin de buna dahil olduğunu savunur. Zira bir fâilin muhdis olması için âlim olması gerekir; halbuki insan, var etmenin künhünü ve mahiyetini bilmemektedir. Ayrıca muhdisin bütün fiillerinin kendi kastına ve iradesine uygun olarak vuku bulması gerekirken, insanlar birçok fiili bu şekilde gerçekleştirememektedir. Öte yandan insanın kendi fiilinin muhdisi olması, onu Allah'ın iradesiyle çatışmaya sevketme ihtimalini de ihtiva ettiği için câiz değildir.[144]

Üsmendî "teklîf-i mâ leyse fi'l-vüs'" adını koyduğu, ancak kelam kitaplarında daha çok "teklîf-i mâ lâ yutâk" olarak isimlendirilen, insanların güç yetiremedikleri hususlarla mükellef kılınabileceği görüşünü doğru bulmaz. Ona göre böyle bir teklif ya zıtların birliği gibi muhaller veya uçmak gibi tabiata uymayan imkânsızlıklar ya da insana çok zor ve meşakkatli gelen fiiller şeklinde düşünülebilir. İlk ikisi zaten gerçekleşemeyeceği için onları konuşmak dahi gerekmez. Sonuncusu ise, ancak Allah'ın insanlara söz konusu zor teklife uygun güç ve imkân vermesi nispetinde mümkündür. Çünkü aklen teklifin geçerli olabilmesi için aczin bulunmaması gerekir. Ayrıca naslarda geçen haber ve dua ifadeleri de bunu desteklemektedir.[145]

Mu'tezile'nin -insanın fiillerinin sonuçlarını da yine kendisine nispet eden- tevlîd nazariyesini eleştirerek bunun insanın kudretini aştığını ifade eden Üsmendî,[146] günahların Allah'ın

143 *Lübâb*, vr. 128[a-b].
144 *Lübâb*, vr. 128[b]-130[b].
145 *Lübâb*, vr. 130[b]-131[a].
146 *Lübâb*, vr. 131[b]-132[b]; krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 680-685.

problemi gelmektedir. İstitâat, kendi içinde ikiye ayrılır. Biri insanların fiil yapma donanımına sahip olması yani fiili işlemesine engel olacak herhangi bir durumun bulunmamasıdır ki buna kelamî ıstılahta "selâmetü'l-âlât ve'l-esbâb" adı verilmektedir. Bu anlamdaki istitâatin fiilden önce bulunduğu konusunda ittifak vardır. Diğeri ise bizzat fiil yapma gücüdür. Bu istitâat Mu'tezile'ye göre fiilden önce oluşur. Ehl-i sünnet kelamcılarına göre ise, fiille beraber Allah tarafından yaratılır. Bir kısım kelamcılar ise yalnızca birinci tür istitâatın varlığını kabul ederler.

Üsmendî, Ehl-i sünnet kelamcıları gibi, istitâatın fiilden önce olması durumunda fiil zamanına kadar devam etmesi gerekeceğini, ayrıca yok olmasının söz konusu edilemeyeceğini, halbuki araz olduğu için onda devamlılığın düşünülemeyeceğini savunur. Buna göre istitâat fiilden önce değil, fiil anında Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir.[142]

Cebriyye'nin insanın fiilinin bulunmadığı yönündeki katı görüşüne karşı, fiillerin insana izafe edilebileceğine delil teşkil eden âyetler getiren Üsmendî, naslarda insanlara hitaben emir ve nehiylerin yer aldığını belirterek, bütün fiillerin Allah'ın fiili kabul edilmesi durumunda, bunun Allah'ın kendi kendine emir ve nehiy vermesi anlamına geleceğini bildirir. Öte yandan sağlam insan ile elleri titreyen insanın hareketleri arasındaki fark, Üsmendî'ye göre, aklen de insanların kendilerine ait fiillerin bulunduğunu gösterir. Eğer bütün fiiller Allah'a nispet edilebilse, örfte insanlar için kullanılan mümin, kâfir gibi vasıfların da Allah'a izafesi gerekir. Hem Cebriyye'nin hem de Mu'tezile'nin karşı delilini oluşturan "bir fiilin iki kadirin kudret sahasına giremeyeceği" yönündeki yaklaşımına karşı

•••••••••

[142] *Lübâb*, vr. 126ᵃ-127ᵇ; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 410-420; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 541-593; ayrıntılı bilgi ve farklı görüşlerin mukayesesi için ayrıca bk. Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 72-86.

Nübüvvet bahsinde en son olarak kerametlerin vukuunun imkânı meselesini ele alan Üsmendî, tarihî hadiselerden örnekler verir ve velilerden bu tür hadiselerin sâdır olmasını Allah'ın kudretine bağlayarak muhal görmez. Mu'tezile'nin, mucize ile karışma ihtimali bulunduğu ve herhangi bir iddiaya dayanmadığı gerekçesiyle kerametlere menfi bakmalarını ise uygun bulmaz. Çünkü ona göre gerçek veli, peygambere tâbi olduğu için onun kerameti nebîyi destekler ve nübüvvetin ispatına delil olur. Öte yandan meydan okuma (*tehaddî*) ihtiva etmediği için mucize ile karışması da söz konusu değildir.[139]

2.4. Ef'âl-i İbâd

İnsanların yaptıkları fiillerin kimin tarafından yaratıldığı ve söz konusu fiillerde irade hürriyetinin bulunup bulunmadığı konusunda Cebriyye ve Mu'tezile arasında bir konumda yer alan Mâtürîdîler, insanın fiillerinin ve ihtiyarının bulunduğunu, ancak fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunurlar.[140] Halbuki Cebriyye fiilde insana hiçbir rol vermediği halde, Mu'tezile fiildeki her şeyi insana nispet eder. Eş'arî'ye göre ise fiilin meydana gelmesinde kulun hâdis kudretinin bir rolü yoktur. Kulun sorumluluğu sadece o fiilin kendi elinde gerçekleşmiş olması sebebiyle vardır.[141] Bu durumda insanın kendi fiilinde hiçbir rolü kalmadığı için Cüveynî ve daha sonraki Eş'arîler, cebre yaklaşan bu anlayışı doğru bulmamışlardır.

Fiil meselesinde Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelamcıları arasında vuku bulan tartışma konularının başında, onu gerçekleştirmeye ilişkin kapasite ve yapma gücü anlamına gelen *istitâat*

139 *Lübâb*, vr. 125a-125b; krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 536-538.

140 Fiillerin yaratılması konusunda Mu'tezile ile Cebriyye arasında orta yolu temsil eden görüşü ve kesp anlayışı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351-376; krş. Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 53-57; Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 170-171.

141 *Lübâb*, vr. 125b-126a; krş. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 120; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 51-52.

olduğunu, Araplar'ın fesahat ve belagatta onun benzerini getirmekten aciz kaldıklarını belirten Üsmendî, bu aczin ilgisiz kalıp önemsememekten ileri gelmediğini, aksine bütün niyet, arzu ve girişimlere rağmen Hz. Peygamber'in nübüvvetine ve getirdiği vahye bir kusur veya çelişki isnat edilemediğini belirtir.[135] Nitekim mezhebin imamı Mâtürîdî de nübüvvetin ispatında ne sadece hissî mucizeleri delil getirenlere ne de bu tür mucizeleri reddedenlere katılır. Mucizeleri ve Allah'ın himayesine mazhar oluşu yanında, Hz. Peygamber'in güzel ahlakını, adalet ve dürüstlüğünü, kendisine gönderilen Kur'an vahyinin eşsiz muhtevasını ve herkese hitap edebilen rehberliğini öne çıkarır.[136]

Hz. Peygamber'le diğer şeriatlardaki hükümlerin nesholmalarının ilahî teşrî için değişim ve çelişki anlamına gelmediğini savunan Üsmendî, *nesh*in bir dönemde konan hükmü kaldırma anlamına geldiğini, maslahat ve mefsedetler zamana göre değiştiği için çelişki halinin yalnızca aynı zamanda farklı hükümler koyma durumunda geçerlilik kazanacağını ifade eder.[137]

Kur'an'ın i'câzına gelince: Hem fesahat, hem mâna hem de nazımda vâkidir. Zira o, geçmiş ümmetlerden doğru kıssa ve haberler ihtiva ettiği gibi, ayrıca geleceğe yönelik ve sonradan vuku bulan bilgiler vermekte, dolayısıyla vahiy olmasında bir tereddüt bulunmamaktadır. Kur'an'ın i'câzı ve onun metninin ne kadarına tekabül ettiğiyle ilgili olarak ise Üsmendî bunun tam sûrelerin hepsi için geçerli olduğu kanaatini belirtir. Ancak sûreden maksadın en küçük sûre mi, yoksa ortalama bir sûre mi olduğu hususunda bir açıklama getirmez.[138]

•••••••••

[135] *Lübâb*, vr. 120[b]-121[a].

[136] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 315-330; daha fazla bilgi için krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 481-535.

[137] *Lübâb*, vr. 123[a]-124[a].

[138] *Lübâb*, vr. 124[a-b].

dolayısıyla insanların yanılabileceğini öne sürer.[132] Ancak tecrübeye bu derece bir güvensizlik göstermesi, muhtemelen o dönemdeki şartlardan kaynaklanmaktadır. Bünye farklılıkları veya diğer sebeplerle faydalı gıdalara alerji duyan veya tam tersi bir kısım zehirlerden etkilenmeyen vücutlar her zaman bulunmakla birlikte, insanların geneline uygulanabilecek bazı ölçüleri tecrübe ile çıkarmak mümkündür. O yüzden nübüvvetin ve vahyin gerekliliğini İlahî hidayete ve manevi yücelişe duyulan ihtiyaçla açıklamak daha doğru olacaktır.

Peygamberliğin ispatı üzerinde de duran ve nübüvvet iddiasındaki muayyen bir şahsın doğruluğunun ancak mucize gösterme yoluyla gerçekleşebileceğini vurgulayan Üsmendî, burada mucize tarifinin önem taşıdığını bildirir. Zira bütün vasıf ve şartlarını hâvi bir mucizenin peygamberliğe delil teşkil etmesine geçerli bir itiraz söz konusu olamaz.[133]

Lübâbü'l-kelâm'da genişçe yer verilen konuların başında Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı gelmektedir. Bazı gruplar Muhammed b. Abdullah'ın peygamberliğini bütünüyle reddederken diğer bazılarının ise onu sadece Araplar'a gönderilen bir peygamber olarak kabul ettiğini belirten Üsmendî, önce ikinci görüşe cevap verir. Üsmendî'ye göre Hz. Peygamber'in davetinin yalnızca Araplar'a yönelik olmadığı noktasında tevâtür vardır. Ayrıca o, elçilerini kisrâ ve kaysere göndermiştir. Kaldı ki aslolan, sözünde doğruluğu kanıtlanan bir peygamberin bu konudaki sözlerine itimat edilmesidir.[134]

Hz. Peygamber'in genel olarak nübüvvetine delil olacak şekilde hissî mucizeleri sıralayan Üsmendî, daha sonra müstakil olarak Kur'an mucizesine yer verir. Kur'an'ın kıyamete kadar devam eden bir mucize olması açısından ayrı bir öneme haiz

....

[132] *Lübâb*, vr. 119^{a-b}.

[133] *Lübâb*, vr. 119^{b}-120^{a}.

[134] *Lübâb*, vr. 120^{b}.

gibi temel ilkelerle sınırlı olup, bunun nasıl, ne kadar ve ne zaman yapılacağını tek başına aklın bilmesi mümkün değildir. Diğerine karşı ise Üsmendî, gerçek tanımı göz önüne alındığında, mucizenin harikulade gibi görünen diğer hadiselerle karışmasının mümkün olmadığı görüşünü ileri sürer. Çünkü *mucize* çürümüş kemiklerin diriltilmesi, tedavisi imkânsız hastalıkların iyileştirilmesi, küçük bir asânın büyük bir yılana dönüştürülmesi gibi beşer kapasitesinin çok üstündeki olayların gerçekleşmesi demektir. Bunların insanların ustalık ve maharetleriyle karşılaştırılma ihtimali yoktur. Zaten mucize, benzerinin gerçekleştirilemeyeceği iddiasıyla peygamberler tarafından gösterilir ve ona muâraza edilemez. Halbuki diğer olağanüstü gibi görünen fiiller, birçok kişi tarafından taklit edilebilir cinsten olanlardır.[130]

Üsmendî'ye göre Ehl-i hadis kelamcıları (muhtemelen Eş'ârî-ler'i kastediyor), peygamberlerin gönderilişini câiz görmelerine mukabil, Ehl-i sünnet'in çoğunluğu bunun vâcip olduğunu savunur.[131] Ancak o, buradaki vücûbun Allah'a bir mecburiyet değil, hikmetin gereği olarak anlaşılmasının altını çizer. Hikmet açısından nübüvveti zorunlu kılan birinci unsur, ona göre, kulluğun mahiyetinin akılla bilinememesidir. Üsmendî'nin nübüvvetin gerekliliğini dayandırdığı ikinci husus ise yiyecek, gıda, ilaç, zehir gibi faydalı ve zararlı maddeleri aklın tek başına bilemeyeceği, bunun vahiyle öğrenilebileceği görüşüdür. Bunun tecrübe ile bilinebileceği itirazına karşı müellif zarar ve faydanın kişilerin tabiatına göre değişebildiğini,

....

[130] *Lübâb*, vr. 118ᵇ-119ᵃ. Allah'ın vazettiği hükümlerle ancak dünya ve âhiret mutluluğunun sağlanabileceği, insanların yalnızca kendi kapasite ve bilgileriyle her şeyi idrak edemeyecekleri, özellikle Allah'a kulluğun nasıl yerine getirileceği konusunda peygambere ihtiyaç bulunduğu şeklindeki benzer deliller için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271-280; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 454-467 (modern dönem kelamcılarının benzer delilleri için bk. Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 144-151).

[131] Benzer ifadeler için bk. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 453.

mukaddes kitapların mahluk olup olmadığı ile ilgili klasik ihtilaflara yer verir.[128]

Söz konusu sıfatların zatın dışında, fakat onunla kaim ve aynı zamanda kadîm oldukları hususunu özellikle vurgulayan Üsmendî, Mu'tezile ve diğer mezheplerle olan farklılığa dikkat çeker. Ayrıca Ehl-i sünnet kelamının diğer kolu olan Eş'arîler'den farklı olarak Mâtürîdîler'in savunduğu tekvin-mükevven ayırımını ve tekvin sıfatının kıdemini savunur. Bu görüşün yaratılmış nesneleri de kadîm konumuna getireceği, dolayısıyla tekvinin kudrete râci olması gerektiği tezini reddeder. Buna karşılık tekvinin kadîm olmaması durumunda, Allah'ın havâdise mahal olacağı endişesini dile getirir.[129]

2.3. Nübüvvet

Allah'ın varlığı kabul edildikten sonra, O'nun tarafından insanlara doğruyu göstermek ve örneklik yapmak üzere peygamberlerin gönderilmesinin aklen muhal değil, mümkün olduğu temeli üzerine kurulu bulunan nübüvvetin ispatı meselesi Üsmendî'ye göre hikmet açısından vâcip ve gereklidir.

Nübüvvetin gerekliliğine karşı çıkan ve aklen mümtenî olduğunu savunan Berâhime'nin delillerine cevaplar veren müellif, insanlara maslahat ve mefsedetleri bildirmenin öncelikle Allah'ın tasarrufu olduğunu beyan eder. Nübüvvete karşı olanların en önemli iki delilinden biri aklın iyiyi ve kötüyü belirlemede ve rehberlikte yeterliliği, diğeri ise peygamberlik delili olarak öne sürülen mucizeyi sihirden ayırmanın zorluğu ve dolayısıyla peygamberlerin doğruluğunun tespitinin imkânsızlığıdır.

Birinci delille ilgili Üsmendî'nin kullandığı karşı delil şöyle özetlenebilir: Aklın bilgisi, Allah'a şükür ve ibadetin gerekliliği

[128] *Lübâb*, vr. 110b-112a.

[129] *Lübâb*, vr. 114b-115b; konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 306-307.

insanda bulunan akıl, ilim ve kudret gibi özellikler de duyularla hissedilemedikleri halde, mevcudiyetleri istidlalle bilinir.

Naslarda Allah'a nispet edilen arşta istivâ,[123] semada bulunma[124] ve inme[125] gibi haberî sıfat veya fiillerle iki mevcut arasında mekân ve yön ilişkisinin mutlaka bulunacağı şeklindeki aklî delilleri karşılaştıran Üsmendî, bununla bağlantılı olarak Allah'a mekân ve cihet nispet edilebileceğine dair görüşlere cevaplar verir. Yaptığı izaha göre söz konusu naslarda lafzî anlamlar murat edilmemektedir. Dolayısıyla zâhirî ve lafzî anlamı teşbih ifade eden nasların tevil edilmesi gerekir. Burada da istivâ hükmetme ve iktidar; gökte bulunma, O'nun yarattığı eserlerin orada bulunması; nüzul ise Cebrâil'in gönderilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer taraftan mekân münasebeti hâdis varlıklar arasında gerçekleşse bile, varlık kategorisi tamamen farklı olan Allah için muhaldir.[126]

Allah'a ait kemal sıfatları, sonradan yerleşen kelamî ifadeyle "sübûtî sıfatlar" ile ilgili olarak felâsife ve Bâtıniyye'nin Allah'a sıfat nispet etmeyen, Mu'tezile'nin ise temkinli davranarak sıfatları zata irca eden yaklaşımlarını reddeden Üsmendî, Allah'ı zatıyla kaim sıfatlarla muttasıf kabul edip bu sıfatları müstakil olarak kabul eden Ehl-i sünnet görüşünün ayrıntıları üzerinde durur. Allah-âlem ilişkisini de anlamlandıran bu sıfatları Üsmendî kudret, ilim, hayat, sem', basar, irade ve kelam şeklinde sıralayarak her biri ile ilgili meseleleri tartışır.[127] Özellikle kelam sıfatında Allah'ın kelamının harf ve seslerle ilişkisi,

....

[123] Tâhâ 20/5; el-A'râf 7/54.

[124] el-Mülk 67/16.

[125] Yûsuf 12/2.

[126] *Lübâb*, vr. 106b-107a; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 100-119; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 166-187. Bazı sıfatların teşbihi çağrıştırması dilin ulûhiyyeti ifade etme yetersizliği, kelime ve lafızların eksikliği ile de yakından ilgilidir (bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 43-47).

[127] *Lübâb*, vr. 108b-110b.

düşünülemez. Öte yandan Allah'ın kadîm değil, hâdis olması durumunda onun da bir muhdisinin bulunması gerekir. Halbuki bu durum kısır döngüye (*teselsül*) götürür ve sonsuza kadar tekerrür eder durur.[121]

Allah'ın birliğinin (*vahdâniyyet*) ve ulûhiyyetin çokluğu kabul edemeyeceği konusunda ise klasik kelamda sıkça kullanılan "çokluğun ihtilafa yol açacağı", ihtilafın da "ilahlardan birinin veya bir kısmının acziyeti" anlamına geleceği şeklindeki delili kullanan Üsmendî, mesela biri, bir cismi hareket ettirmek isterken diğerinin o cismin sükûnunu isteyebileceği, biri bir varlığı yaşatmak isterken diğerinin o varlığın ölmesini tercih edebileceği gibi örnekler verir. Kur'an'daki "temânu'" deliline de işaret eden müellif, bununla Seneviyye ve Mecûsîler'in ikili ulûhiyyet anlayışlarının da zorunlu olarak çürütüldüğünü belirtir. Ona göre aynı durum hıristiyanların terkibe ve uknumlara dayalı inanç esasları için de geçerlidir.[122]

Aynı şekilde Allah'ın araz, cevher, cisim, mürekkep ve bir mekânda olma ihtimallerini de nefyeden Üsmendî, bunların O'na sınırlama ve noksanlık getireceği ve O'nu hâdis varlıklara benzeteceği tezini savunur. Böyle bir ilah anlayışının yani cisim, cevher ve araz olmayan, ayrıca herhangi bir cihet ve mekânda bulunmayan ve zihinde tasavvur edilemeyen bir ilahın varlığının ispatlanamayacağı şeklindeki muhtemel itiraza ise Üsmendî, Allah'ın duyularla hissedilen (*mahsus*) bir varlık değil, akılla bilinen (*mâkul*) bir varlık olduğu, dolayısıyla varlığının delillerle ispatlanabileceği cevabını verir. Nitekim

---

[121] *Lübâb*, vr. 104^a.

[122] *Lübâb*, vr. 104^b-105^b. Mâtürîdî ise Allah'ın birliğini ispatlarken "bir"in üstünlük ifade etmesi, *ulûhiyyet* mefhumunun başka otoritenin varlığını ortadan kaldırması, peygamberlerin mucizelerinin engellenmemesi, birden fazla ilahın kaçınılmaz olarak aczi gerektirmesi, kâinatta var olan ve tek iradenin eseri olduğu anlaşılan mükemmel uyum ve düzen gibi delilleri getirir (*Kitabü't-Tevhîd*, s. 37-41).

ispat etmeye çalışır. Ona göre âlemin kıdemini savunanların, nesneler arasındaki sebep-sonuç ilişkisi sebebiyle, âlemde bir başlangıç kabul etmeyip her bir şeyin bir başkasından kaynaklandığını, dolayısıyla kıdemden başka bir çare bulunmadığını ileri sürmeleri tutarlı değildir. Çünkü duyular dünyasında da bütün fiillere, ister bir alet yardımıyla isterse doğrudan yapılsın, iptidaen başlanır ve böylece sürekli yeni fiiller gerçekleşir.[119]

Âlemin hudûsü yani sonradan meydana geldiği ortaya konunca onu ihdas edenin varlığının kendiliğinden ispatlanacağını belirten Üsmendî, varlığı ve yokluğu eşit olan âlemin kendi var oluşunu belirleyemeyeceğini, bunu ancak kudret sahibinin tercihinin tayin edebileceğini ifade eder. Ona göre bu yüzden âlemin varlığını irade eden gücün, âlemin aynısı ya da bir parçası olması mümkün değildir. Ayrıca O'nun yaratmasının bağlayıcı bir illete dayanması da O'nu sınırlamış olacağından câiz değildir. Dolayısıyla yaratma hadisesi bilfiil ve ihtiyarîdir.[120]

Âlemin hudûsünün ispatı yoluyla onun yaratıcısının ispat edilmesinden sonra, Üsmendî O'nun vasıfları ve özellikleri (*sıfâtullah*) konusunu ele alır. Kelam literatüründe "selbî sıfatlar" olarak bilinen ve Allah'a nispet edilemeyen, ondan tenzih edilen vasıflar sırasıyla O'nun mâdum değil, mevcut; hâdis değil, kadîm; çok değil, tek oluşunu ayrı ayrı başlıklarla ispatlar. Allah'ın varlığının ispatı, ona göre aynı zamanda onun mâdum olma ihtimalini ortadan kaldırır; ayrıca âlemi yaratan ve dolayısıyla irade ve kudret sahibi olan bir varlık için adem

....

[119] *Lübâb*, vr. 99ª-103ᵇ. Mâtürîdîler'in âlemin hudûsüyle ilgili, başkasına muhtaç oluş, zıtları barındırma, değişim ihtiva etme, cüzlerinin hudûsünün müşahede edilmesi, cisimlerin hareket veya sükûnun dışına çıkmaması ve her an yok olma ihtimali gibi duyulara ve akla dayalı istidlalleri için ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-28; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 44-60.

[120] *Lübâb*, vr. 103ᵇ-104ª.

Aklın fiillerdeki iyi ve kötüye vâkıf olup olamayacağı konusuna Mâtürîdî'den nakledilen[115] ve Ebû Hanîfe'ye kadar dayandırılan müspet yaklaşımı benimseyen Üsmendî, bu görüşte aklın zannedildiği gibi hüküm koyucu (*mûcip*) değil ispat edici (*delil*) olduğunu belirterek Eş'arî'nin hüsün ve kubhun tespitini sem'î delillere hasreden muhalif görüşüne de işaret eder.[116] Buna karşılık olarak sem'in kaynağı olan nübüvvetin doğruluğunun ispatında bile aklî istidlale ihtiyaç bulunduğunu ileri sürer. Ayrıca Eş'arîler'in iyi ve kötünün kaynağı tartışmasını Allah'ın, hiçbir günahları olmaksızın insanları cezalandırabileceği noktasına kadar götürmelerini eleştirir.[117]

2.2. Allah'ın varlığı ve sıfatları

Allah'ın varlığının ispatıyla ilgili bölüme Üsmendî, kelamcıların âdeti üzere, meselenin ontolojik alt yapısını teşkil eden âlemin hudûsü konusuyla başlar. Konuyla ilgili olarak önce âlemin bütün maddi yapısının kıdemini savunan dehrîlerle, âlemin anâsır ve heyûlâsı ile kıdemine kâil olan felâsifenin görüşlerini reddeder. Bu amaçla "Allah'ın dışındaki her şey" (*mâsivallah*) şeklinde tanımladığı "âlem"[118] kelimesinin etimolojisini verir ve tabiatın yani maddi âlemin ortaya çıkışını (*hudûs*) cevherlerle kaim bulunan arazların değişkenliğine bağlar. Bu bağlamda sırasıyla arazların varlığı, arazların hudûsü, cevher ve cisimlerin arazlara dayandığı ve hâdis varlıklar üzerine kurulu olanın yine hâdis olacağı şeklindeki argümanları

....

115 Mâtürîdî'nin, akıl ve nazarın iyi ve kötü, faydalı ve zararlı şeyleri ayırdetmeyi sağladığı konusundaki ifadeleri için bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-5, 207-210.

116 Krş. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 285.

117 *Lübâb*, vr. 98ª-99ª. Üsmendî'nin bilgi ve akıl yürütme konusuyla ilgili görüşleri hakkında daha ayrıntılı izahlar için bk. Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", s. 39-63.

118 Aynı tanımlama için bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39.

yürütmeyle Allah'ın varlığını inkâra ulaşabilmekte, bir düalist de (*senevî*) iki tanrının varlığını kabul edebilmektedir. Ancak onların akıl yürütmeleri yanlış telakki edilir ve bunların mevcudiyeti akıl yürütmenin kendisini çürütmez. Öte yandan akıl yürütmeyi inkâr edenlerin bunu yine bir akıl yürütme yoluyla ortaya koymaya çalıştıklarını ileri süren Üsmendî, soru cevap metodu ve güçlü bir ilzam tekniğiyle onlara cevap verir.[112]

Akıl yürütmenin bilgi elde etme vasıtası olduğunu kabul ettikten sonra, Allah'ın varlığını ispat konusunda akıl yürütmenin delil olup olmadığı üzerinde duran Üsmendî, bununla ilgili olarak Allah'ı bilmenin aklen ve dinen gerekliliği prensibinden hareket eder. Buna göre insanın kendisini yaratan bir yaratıcının varlığını düşünmek ve ona şükür görevini yerine getirmek için akıl yürütme yapması vâcip olup bu konuda taklit câiz değildir.

Bu yaklaşımın, müslümanların çoğunluğunun sahip olduğu taklidî imanı tehlikeye düşüreceği itirazına karşı ise Üsmendî şu izahı yapar: Müslümanların avamı, mutlak mukallit değil, icmalî de olsa, genellikle kendine göre delillere dayalı bir imana sahiptir. Her ne kadar karşı delillere cevap verecek ve delillerin inceliklerini bilecek güçte değilse de eserden müessire bir yaratıcı fikrine ulaşabilmektedir. Ayrıca imanda taklidin câiz olmaması, hak olanı taklit edenin uhrevi kurtuluşuna engel değildir. Ehl-i sünnet imamlarının da benimsediği gibi, imanın gerçekleşmesi için tasdik yeterlidir. Yalnızca nazar ve istidlalle ilgili yükümlülüğünü ihmal ettiğinden günahkâr olan mukallit, eğer bâtılı taklit etseydi o takdirde azaba müstahak olurdu.[113] Gazzâlî tarafından da kelamcılara yapılan tenkitlerden biri olan[114] mukallidin imanının sıhhati meselesinin Üsmendî tarafından ince bir ayırımla çözüldüğü görülmektedir.

....

[112] *Lübâb*, vr. 95ᵃ-96ᵇ.

[113] *Lübâb*, vr. 96ᵇ-97ᵇ.

[114] Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 78-86; Özervarlı, "Gazzâlî", s. 510.

dolayısıyla bilginin hakikatini inkâr eden ve insandan insana değişen mutlak sübjektivizmi savunan sofistlerin (Sûfestâiyye) tezinin yanlışlığına temas eden müellif, onlara cevap verilmesinin gerekliliğini bile tartışmaya açık görür.[110] Haberi de "mütevâtir" ve "haber-i resûl" olarak ikiye ayırarak resul olduğu ispat edilen kişinin vürûdu kesin haberinin de mütevâtir gibi bağlayıcı ilim ifade edeceğini belirtir. Bu konuda ise Şîa'nın Ca'feriyye kolunun muhalefetini zikreder.[111]

Üçüncü bilgi vasıtası olan ve dehrîlerin kabule yanaşmadığı akıl yürütmeyi ise (*nazar*) Üsmendî kesin bilginin bulunamaması durumunda yapılan "teemmül ve tefekkür" şeklinde açıklar. Duyuların ulaşamadığı ve hakkında zaruri bilgi bulunmayan konularda, akıl yürütmenin devreye girdiğini belirten Üsmendî, pratik hayattaki yaygın kullanımı dikkate alındığında, onsuz bir iş yapılamayacağını belirtir. Zira insanlar bir problemle karşılaştıkları zaman işi cehalete, kendi haline veya zevke bırakmayıp konuyu bilme ve konuya çözüm getirme hususunda gayret gösterirler. Dolayısıyla bu konudaki tarihsel ve sosyolojik tecrübe, akıl yürütmenin gerekliliğinin ispatında önemli bir delil teşkil eder.

Yapılan akıl yürütmeler sonunda farklı görüşlerin, birbirine zıt neticelerin çıkmasından dolayı, akıl yürütme faaliyetini bütünüyle geçersiz sayıp bağlayıcılığını reddedenlere karşı Üsmendî şu cevabı verir: Sahih akıl yürütme tektir ve doğrudur; bunun yanında fâsit olanların da bulunması bu yöntemi kullanmaya engel teşkil etmez. Ancak akıl yürütmenin doğru kabul edilebilmesi için aklî yeterlilik, araştırılan hususun önceden bilinen bir şey olmaması, delile dayanması, sonuca gitmesine bir engel bulunmaması gibi şartları haiz olması gerekir. Nitekim mesela bir ateist (*dehrî*) kendince bir akıl

....

110 *Lübâb*, vr. 94b; benzer yaklaşım için bk. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 12.

111 *Lübâb*, vr. 94b-95a.

ya da engel getirmeyen Üsmendî, diğer kelamcılara göre ilimlere karşı daha açık bir tavır sergilemiş bulunmaktadır.

İlimlerde mutlak kötü vasfını kabul etmeyen Üsmendî fazilet açısından ve sağladıkları bilginin değeri nispetinde ilimler arasında bir derecelendirme yapmakta beis görmez. Zira ona göre nasıl ürettiği ürünün niteliğine göre sanatın ve sanatçının derecesi artıyorsa, bilineni üstün ve değerli oldukça ilmin de derecesi artar. Dolayısıyla mesela insanları manevi kurtuluşa erdiren fıkıh usul ve ahkâmı ilmi, astroloji, tıp, felsefe gibi ilimlerden daha üstündür. Öte yandan hiçbir ilim, konusu Allah'ın zatı ve sıfatları olan kelam ve tevhit ilminden daha üstün olamaz. Çünkü Allah en üstün, en büyük ve en yüce varlıktır.[108]

Bilgiyi "kadîm" ve "muhdes" şeklinde ikiye ayıran Üsmendî, sonsuz bilgiyi Allah'ın ilmine hasreder. Sonlu bilgiyi ise bedîhî bilgi, bedîhî olmayan zarurî bilgi ve istidlalî ilim şeklinde üçe ayırır. *Bedîhî*yi insanın kendi varlığı hakkındaki bilgisi, küllün cüzden büyük olduğu bilgisi gibi ilk anda ve bir çırpıda oluşan, herhangi bir öncül gerektirmeyen, istense de şüphe edilemeyen bilgi olarak tarif eder. *Zarûrî*, ancak bedîhî olmayan bilgi de, duyularla elde edilen bilgiler gibi, istense de şüphe edilemeyen, ancak bir anda hâsıl olmayan ve bazı şeylerin önceden bilinmesini gerektiren bilgidir. *İstidlalî bilgi* ise bir anda oluşmayan, ön bilgiler gerektiren ve şüphe duyulabilen bilgidir. Cisimlerin hâdis oluşu ve Allah'ın varlığının ispatı gibi.[109] Görüldüğü üzere epistemoloji gibi oldukça girift bir konuda öz ve açık ifadeler kullanan Üsmendî, Allah'ın varlığı ile ilgili akıl yürütmede, kabul ve ret açısından, aklî bir kesinliğin bulunmadığını kabul etmektedir.

Bilgi elde etme yolları (*esbâbü'l-ilim*) hakkında duyular, haber ve nazara dayalı klasik tasnifi verdikten sonra, duyuların,

....

[108] *Lübâb*, vr. 94[a].

[109] *Lübâb*, vr. 94[a-b].

Diğer taraftan bilginin itikat olarak tanımlanması da itikadı ayrıca tanımlama ihtiyacını doğuracağı için, ona göre uygun bir tarif değildir.

Bilginin "marifet" olarak tarifini de kabul etmeyen Üsmendî, önceki itiraz noktalarına ek olarak marifetin lugatta sonradan elde edilen bilgi anlamına geldiğini, bilginin marifet olarak tanımlanması durumunda sınırlandırılmış olacağını belirtir.[105] Buna karşılık bilginin "sâhibini âlim eden mâna" veya "kendisiyle kişinin âlim olduğu şey" şeklindeki tariflerini tercih eden Üsmendî'ye göre bu tarifte bilginin âlimle tanımlandığı yönündeki itirazlar yersizdir. Çünkü bu tarif bilginin kendisi ve özellikleri göz önüne alınarak yapılmıştır. Üsmendî delil olarak hareketin de "kendisiyle müteharrik olunan şey" diye tanımlandığı örneğini verir.[106]

Üsmendî daha sonra orijinal bir yaklaşımla bütün ilimlerin iyi olduğunu ve bilme özellikleri itibariyle ilimlerin kendisinde eksiklik veya kötülüğün bulunmadığını ifade eder. Çünkü bazı ilimlerin üstünlüğünden söz edilmesi, kendileriyle ilgili şey hakkında bilgi elde edilmesi sebebiyledir ve bu durum istisnasız her ilim için aynıdır. Zira var oluşu itibariyle ilim, malumun kendisidir ve onun sayesinde sahibi şek, cehil ve zan gibi kusurlardan kurtulur. Varlığı ile eksiklikleri ortadan kaldıran her şey, zatları itibariyle ancak iyi vasfına sahip olur. Sihir vb. nehyedilen ilimler ise bizzat yani bilinmeleri açısından değil, kötüye kullanımları sebebiyle yasaklanmıştır.[107] Bu görüşüyle bilme noktasında ilimlerden hiçbirine herhangi bir aşağılama

....

105 İlmin "ma'rifetü'l-ma'lûm" olarak tarif edilmesi, Bâkıllânî'ye aittir (*Temhîdü'l-evâil*, s. 25). Nesefî de *Tebsıratü'l-edille*'de (s. 6) bu tarifi Bâkıllânî'ye atfen verir.

106 Üsmendî'nin bu savunmasının çok güçlü olmadığını söylemek yanlış olmaz. Zira bu tarif de âlimin veya mütaharrikin yeniden tarif edilmesini gerektirir. Nesefî de Eş'arî'den nakledildiğini belirttiği bu tarifi "efrâdını câmi ağyârını mâni" diye niteler (*Tebsıratü'l-edille*, s. 9).

107 *Lübâb*, vr. 93^b.

bu açıdan ihtiyaç bulunduğunu belirtir. Saadete ulaşmanın ve azaptan kurtulmanın nihaî mercii olan Allah, böyle bir neticeye ulaşmayı, vâcipleri yerine getirmeye ve kötülüklerden korunmaya bağlamıştır. Söz konusu dinî sorumlulukları yerine getirmek ise bu konularda bilgi sahibi olmakla, kısaca mükellefiyeti ve onun şartlarını bilmekle mümkündür. O yüzden ilim farz kılınmıştır.[97]

Günümüze ulaşan eserler incelendiğinde, Ehl-i sünnet kelamcıları arasında bilgi bahsine müstakil başlıkla Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde yer verildiğini,[98] İbn Fûrek kanalıyla Eş'arî'nin de bu konuya genişçe temas ettiğini[99] ve daha sonraki kelam eserlerinde konunun bir bölüm haline geldiğini görüyoruz.[100] Müteahhirîn döneminde kelam ilminde bilgi konusu daha fazla önem kazanmaya başlamış[101] ve bu ilim sadece "mevcud"u değil "malum" olan her şeyi ilgi alanına almıştır.[102]

Üsmendî bu bölüme bilginin tarifiyle başlar ve isim vermeden kelamcıların farklı tariflerini nakledererek onlar hakkında görüşlerini belirtir.[103] Bilginin "itikat" olarak tarif edilmesini[104] doğru bulmayan müellif, bu durumda bilgi sahibinin de "mu'takid" olarak tanımlanacağını, halbuki ikisi arasında fark bulunduğunu, o yüzden Allah'ın kendisini "âlim" olarak tavsif ederken "mu'takid" olarak vasıflandırmadığını belirtir.

•••••••••

[97] Bk. *Lübâb*, vr. 92[b].

[98] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Topaloğlu-Aruçi), s. 11-21. Bundan sonraki dipnotlarda *Kitâbü't-Tevhîd*'in bu neşri esas alınacaktır.

[99] İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 10-32.

[100] Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, s. 25-36; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 4-21.

[101] Bk. Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 9-40; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 187-285.

[102] Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 23; krş. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 6.

[103] *Lübâb*, vr. 93[a-b].

[104] Ebü'l-Muîn en-Nesefî bu ilim tarifini Mu'tezile'den Kâ'bî olarak bilinen Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye nisbet eder. bk. *Tebsıratü'l-edille*, s. 4.

çelişkilerini bizzat kendilerine kabul ettirme metodunu kullanmaktadır. Dikkati çeken diğer bir husus da münazaralarında tekrara düşmemesi ve haşviyyata kesinlikle yönelmemesidir.

Üsmendî, görüşünü savunup doğruluğunu ispat ederken, okuyucunun meseleye iyice vâkıf olması ve kesin kabule ulaşması için iki aşamalı bir istidlal yoluna gitmektedir. "Tarîkatü'l-binâ" adını verdiği birinci aşamada meseleyi önce ilke bazında ele alıp ne olduğunu, neleri ihtiva ettiğini ortaya koyar; "tarîkatü'l-ibtidâ" dediği ikinci aşamada ise tafsilata girip konunun bütün boyutlarını verir ve onları baştaki ilke etrafında temellendirir. Bu istidlal tarzı, Üsmendî'nin eserine orijinalite kazandırmaktadır.[96]

Bununla birlikte aşağıda verilecek muhteva tahlili incelendiğinde, Üsmendî'nin muhakeme gücü, cevap verme kabiliyeti ve kendine has görüşleri kolayca farkedilebilir. Ehl-i sünnet ve Mâverâünnehir kelam ekolünün konu tasnifine uyularak kaleme alınan *Lübâb*'da kısa bir mukaddimeden sonra "Fasıl" şeklinde ayrılan başlıklarla temel kelam konuları işlenmektedir. Müellifin ele aldığı konuları sırasıyla ilim-nazar, ulûhiyyet, nübüvvet, ef'âl-i ibâd, iman, âhiret ve imâmet ana bölümlerine ayırmak mümkündür.

2.1. Bilgi ve Akıl Yürütme

Usûlü'd-dîn konularını yeni öğrenmeye başlayanlara yol göstermek ve daha geniş bilgileri elde etmek için giriş olması amacıyla bu eseri telif ettiğini bildirerek kitabına başlayan müellif, kısa mukaddimesinde usûlü'd-dîni öğrenmenin gayesi üzerinde durmaktadır. Bu ilmin gayesini, mükellef insanın ebedî saadete ulaşıp daimi azaptan kurtulması için doğru itikadı açıklamak ve Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olmak şeklinde açıklayan Üsmendî, usûlü'd-dîni bilmeye

96 Mesela bk. *Lübâb*, vr. 123^b-124^a.

koymaktadır. *Lübâbü'l-kelâm*'ın sonunda daha hacimli bir kelam eseri telif etme sözü veren[93] Üsmendî'nin buna fırsat bulup bulamadığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak mevcut eseri bile onun kelama vâkıf olduğunu göstermektedir. Daha önemlisi Üsmendî'nin görüşleri Mâverâünnehir kelamının devam eden bir gelenek olduğunu, sadece III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarla sınırlı olmadığını, arada kayıp halkalar gözükmekle birlikte V. (XI.) asrın sonlarında güçlenip devam ettiğini ispatlar mahiyettedir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi her seferinde İmâmü'l-Hüdâ unvanıyla birkaç defa zikreden Üsmendî,[94] Mâtürîdîliği ise bir mezhep veya ekol olarak anmamaktadır. Buna karşılık Eş'ariyye'den söz etmesi,[95] Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille*'deki çabalarına rağmen Mâtürîdîliğin Hanefî Ehl-i sünnet kelamı içinde henüz tam olarak müstakil bir konumda görülmediğini gösterir. Üsmendî'nin kitabında Nesefî ve Pezdevî'ye de atıfta bulunmaması dikkat çekici olmakla birlikte, bu âlimlerin kendi zamanına yakın yaşamalarının da bunda etkisi söz konusu olabilir.

Üsmendî'nin kelamcılığı ile ilgili öncelikle bütün tabakat kitaplarında işaret edilen münazaracılığı ve cedeldeki mahareti öne çıkmaktadır. O, ele aldığı konuyla ilgili önce bütün farklı görüşlere yer vermekte, sonra muhalif görüşlerin delillerini ele almakta, daha sonra bunları cevaplayarak, "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa" dediği Hanefî/Mâtürîdî ekolün naklî ve aklî delillerini sunmaktadır. Muhalif görüş ve delillere cevap verirken, eğer muhaliflerin karşı delilleri (*şübeh*) varsa bunlara da işaret edip kendi deyimiyle geçersizliklerini (*butlan*) ortaya koymaktadır. Genelde cevap verirken yeni argümanlar getirmek yerine, onların görüşlerini analiz edip sonunda yanlışlıklarını ve

93 *Lübâb*, vr. 153ª.

94 Bk. *Lübâb*, vr. 98ª, 135ª, 141ª-b, 143ª. Üsmendî ayrıca Mâtürîdî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasan er-Rüstüfağnî'ye de atıfta bulunmaktadır (vr. 141ª).

95 *Lübâb*, vr. 114ᵇ, 143ᵇ.

3- *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. Fıkıh usulü eseri olup kaynaklarda Üsmendî'nin eserleri arasında sayılmaktadır.[87] Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası bulunan[88] eser Muhammed Zekî Abdülber tarafından neşredilmiştir.[89]

4- *et-Ta'lîka fi'l-fıkh*. Birkaç cilt olup *el-Alemî* olarak bilinmektedir.[90]

5- *el-Emâlî fi't-tefsîr*. Üsmendî hakkında bilgi veren kaynakların çoğunda onun bir tefsir kitabı imla ettiği kaydedilir.[91]

6- *Lübâbü'l-kelâm*. Üzerinde çalışma yapıp neşrettiğimiz bu eser olup aşağıda geniş bilgi verilecektir.

Tuhfetü'l-fukahâ, *Mîzânü'l-usûl*, *Şerhu Câmii'l-kelâm* ve *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân* adlı eserler Alâeddin es-Semerkandî'ye (ö. 540/1145) ait olmalarına karşılık bazı kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında yanlışlıkla Alâeddin el-Üsmendî'ye nispet edilmiştir. Öte yandan *Hediyyetü'l-ârifîn* müellifi Bağdâdî'nin, onu daha sonraki yıllarda yaşayan Sâbûnî'nin şârihi olarak tanıtması bir zühul eseri sayılmalıdır.[92]

2. Kelamî Görüşleri

Daha çok fıkıhçılığı ve hilaf ilmindeki yeri ile tanınan Üsmendî'nin neşrettiğimiz bu eseri, onun kelamcı yönünü de ortaya

87 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

88 Bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 566.

89 Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1412/1992.

90 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 244; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 384; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

91 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 209; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

92 Bk. Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 92; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387; ayrıca bk. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 462; Dârülmesnevî, nr. 485 vb.

Üsmendî'nin telif ettiği eserler şu şekilde sıralanabilir:

1- *Hasrü'l-mesâil ve kasrü'd-delâil*. Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin hilafla ilgili meşhur manzumesinin şerhi veya müellif tarafından yapılan şerhinin tertibidir.[82] Daha çok *Şerhu Manzûmeti'n-Nesefiyye* olarak bilinmektedir. Süleymaniye ve diğer kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur. *Muhtelifü'r-rivâye fî şerhi'l-Manzûme* veya *Avnü'd-dirâye ve muhtelifü'r-rivâye* adlarıyla Üsmendî'ye nispet edilen bu eserler farklı isimlerine rağmen aynı kitaplardır.[83] Kütüphane kayıtlarına bu isimlerle giren nüshalar üzerinde yaptığımız karşılaştırmalar neticesinde, bunlar arasında bir farklılığın bulunmadığı ortaya çıkmıştır.[84] Kâtib Çelebi ve Kehhâle'nin, *Hasrü'l-mesâil*'i, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Uyûnü'l-mesâil* adlı eserinin şerhi olarak tavsif etmeleri ise bir sehivden kaynaklanmış olmalıdır.[85]

2- *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fıkh beyne'l-eimmeti'l-eslâf*. Muhammed Zekî Abdülber tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır.[86] Fıkıhtaki ihtilafların, tahâret bahsinden başlanarak fürûdaki tertibe göre işlendiği bir eserdir. Kitap ve mesele tasnifi esas alınmıştır. Ayrıca her bir konuda mezheplerin delillerine ve usul prensiplerine de yer verilmiştir. Neşrettiğimiz *Lübâbü'l-kelâm*'ın başında da müellif bu eserinin adını zikreder.

....

[82] Bu adla Nesefî'nin bizzat kendisine nispet edilen şerhin nüshaları için bk. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 720, 721. Kâtib Çelebi *Manzûme*'nin şerhlerini sayarken hem *Hasrü'l-mesâil* hem de *Avnü'd-dirâye* adlı şerhleri Üsmendî'ye nispet eder ki bunlar aynı eserlerdir (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1868).

[83] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1636, 1868. *Hasrü'l-mesâil*'in Üsmendî'ye nisbet edilen 604 h. istinsah tarihli en eski nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2288.

[84] Mesela bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2288; Fâtih, nr. 2141; Lâleli, nr. 1041.

[85] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1187; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

[86] Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1410/1990. Sem'ânî (*el-Ensâb*, I, 256) ve Safedî de (*el-Vâfî*, III, 218) Üsmendî'nin hilaf konusunda bir eser telif ettiğini bildirirler (ayrıca bk. Brockelmann, *GAL*, I, 375).

oradan ayrıldığını söylediğini nakleder.[76] İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) Üsmendî'nin Bağdat'a gelip kendisinin vaaz meclisinde bulunduğunu bildirir.[77] Bazı kaynaklarda onun Bağdat'ta Şemseddin b. Hüsâm b. Burhân ile dostluğuna da işaret edilmektedir.[78]

Hayatının sonlarına doğru hac yaptığı anlaşılan Üsmendî,[79] 552 (1157) yılında altmış dört yaşında iken Buhara'da vefat etmiştir.[80] 563 (1168) yılında vefat ettiğini nakledenler de vardır.[81]

Biyografisini veren kaynaklarda kuvvetli bir münazaracı olarak tanıtılan Üsmendî, cedel ve konuşma sanatında çok başarılı bir Hanefî fakihi ve kelam âlimidir. Üsmendî'nin aşağıda zikredilecek *Tarîkatü'l-hilâf* ve *Bezlü'n-nazar* adlı eserlerini neşreden M. Zekî Abdülber de söz konusu kitaplarında onun fıkha ve hilafiyata hâkimiyetinin açıkça farkedildiğini, dolayısıyla tabakat kitaplarında "fukaha ve kelamcıların önde gelenlerinden biri" şeklinde tanıtılmasının isabetli olduğunu belirtir. Neşrettiğimiz bu eserinde de muhalif görüş sahiplerini ilzam etme tekniklerini kullanmada mahir olduğu farkedilmektedir.

76 Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256. Sem'anî ayrıca Üsmendî'nin içki alışkanlığına dair bir kayıt düşerek bu sebeple ondan hadis almadığını; ancak oğlu Ebü'l-Muzaffer'in kendisinden hadis dinlediğini ve daha sonra Üsmendî'nin hac dönüşünde Merv'de onunla karşılaştığında, kendisinin de Sîd köyünde ona hadis naklettiğini belirtir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî de Sem'anî'nin söz konusu ifadesini naklettikten sonra Üsmendî'nin bilahare züht hayatına başladığını ve münazarayı bile terkettiğini yazar (İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486). Bu anlatımlardan hac dönüşü Üsmendî'nin önceki alışkanlıklarını terkettiği anlaşılmaktadır.

77 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486.

78 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 209.

79 Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

80 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, II, 74-75; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56; ayrıca bk. Fîrûzâbâdî, *el-Mirkâtü'l-vefiyye*, vr. 64^b-65^a.

81 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, V, 379; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 348.

Ailesi ve çocukları hakkında ise kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.

Hocaları hakkında da teferruatlı bilgi bulunmamakla birlikte Eşref b. Muhammed el-Alevî'den (ölüm tarihi bilinmiyor) fıkıh öğrendiği, "es-Sadrü'ş-şehîd" olarak meşhur olan Burhânüleimme Ömer b. Abdülazîz b. Mâze el-Buhârî'den (ö. 536/1142) hadis rivayet ettiği ve Ali b. Ömer (veya Osman) el-Harrât'tan hadis dinlediği nakledilir. Öğrencileri arasında ise Ebü'l-Muzaffer Cemâleddin Es'ad b. Muhammed b. Hüseyin el-Kerâbîsî (ö. 570/1174), Nizâmeddin Ömer b. Ali b. Ebû Bekir el-Mergînânî (ö. 600/1203) ve *el-Ensâb* müellifi Sem'ânî'nin oğlu Ebü'l-Muzaffer Fahreddin Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin (ö. 618/1221) adları zikredilir.[75]

Üsmendî'nin yaşadığı dönemde Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin öğrencisi ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* şârihi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 540/1145) ve hemen sonra Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1185) gibi Mâtürîdî kelam âlimleri bulunmaktadır. Öte yandan Eş'arî kelamcısı ve meşhur *el-Milel ve'n-nihal* müellifi Şehristânî de (ö. 548/1153) aynı dönemde yaşamıştır. Ancak kaynaklarda Üsmendî'nin adı geçen bu âlimlerle karşılaşıp karşılaşmadığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1167), Üsmendî ile Semerkant'ta birkaç defa karşılaştığını ve onun kendisine Kādî el-Ersâbendî'yi görmek için Merv'e gittiğini, ancak Kādî'nin o sırada orada bulunmadığını, bunun üzerine Sem'ânî'nin babasının (yani Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî) dersini dinlediğini ve bir müddet sonra

---

[75] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 244; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 186ᵃ; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176. Öğrencilerinden Kerâbîsî'nin *el-Furûk* adlı eseri Muhammed Tamûm tarafından tahkik edilip iki cilt halinde yayımlanmıştır.

muhtemeldir.[67] Semerkant âlimleri arasında sayılan babası Ebû Muhammed Abdülhamîd b. Ömer el-Üsmendî'nin Semerkant'ta vaiz olduğu kaydedilmektedir.[68]

Öte yandan Üsmendî'nin dedelerinin isim zincirinde ise Hasan ve Hüseyin'in öncelik ve sonralığı noktasında, kaynaklardaki bilgiler birbirine uymamaktadır.

Künyesi büyük çoğunlukla Ebü'l-Feth şeklinde zikredilmekte, bazılarında ise Ebû Hâmid[69] şeklinde geçmektedir.

Lakabı bazı kaynaklarda Alâ',[70] bazılarında Alâüddîn,[71] Alâü'd-devle ve'd-dîn[72] veya Alâü'l-âlem[73] olarak da geçmektedir.

Nisbesi ise genelde doğum yerine nispetle Üsmendî olarak geçer. Ancak birçok yerde Üsmend'in bağlı bulunduğu şehir dolayısıyla Semerkandî nisbesiyle de anılmaktadır. O yüzden Üsmendî'nin bazan *Tuhfetü'l-fukahâ* ve *Mîzânü'l-usûl* müellifi Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî ile karıştırıldığı görülmektedir. Kendisine Râzî nisbesinin de verildiğine bazı eserlerde rastlanmaktadır.[74]

•••••••••

[67] İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 348; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176. Nitekim *Şezerât*'ın nâşiri önceki baskılarda yer alan bu yanlışı, tahkikinde başka kaynaklara dayanarak düzeltmiştir. Ayrıca üzerinde çalıştığımız kendi eserinin başında da Muhammed b. Abdülhamîd olarak takdim edilmektedir.

[68] Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, s. 303-304.

[69] Mesela bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

[70] Safedî, *el-Vâfî*, III, 218.

[71] İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, V, 379; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

[72] Bk. *Lübâb*, vr. 92b.

[73] Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 254; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 243; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 209; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 107; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1187, 1636, 1868.

[74] İbn Kesîr, *el-Bidâye en-nihâye*, XII, 254; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, V, 379.

II. MÂVERÂÜNNEHİR ÂLİMİ OLARAK ALÂEDDİN el-ÜSMENDÎ

1. Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebü'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd b. Hasan b. Hüseyin b. Hamza es-Semerkandî el-Üsmendî'dir. 488 (1095) yılında Semerkant'ta doğmuştur.[65] Semerkant bölgesinde bir köy olan Üsmend'e nispet edilmesi dolayısıyla, orada doğmuş olması veya ailesinin oradan gelmiş olması muhtemeldir. Üsmend ayrıca Esmend veya Semend şeklinde de okunur.[66]

Kaynaklarda adının Muhammed olduğu konusunda ittifak bulunmakta, ancak babası ve dedesinin isimlerinde farklı tespitler yer almaktadır. Çoğu tabakat kitabında adı Muhammed b. Abdülhamîd olarak anılırken bazılarında Muhammed b. Abdülmecîd, birinde ise Muhammed b. Abdürreşîd olarak zikredilmektedir. Bu eserlerdeki farklılığın Abdülhamîd isminin yanlış okunmasından kaynaklanmış olması kuvvetle

....

65 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 243; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, II, 74-75; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 186ᵇ.

66 Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 255-256; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 224; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, I, 59; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

olan müellif, isim zikrederek veya zikretmeyerek birçok yerde ondan nakiller yapar; ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd*'den farklı olarak imâmet konusuna yer verir. Nesefî'nin *Bahrü'l-kelâm*[61] ve *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*[62] adlı nisbeten muhtasar iki kelam eseri daha vardır.[63]

Mâverâünnehir kelamı Pezdevî ve Nesefî ile sistemleşip güçlendikten sonra, VI. (XII.) yüzyılın başlarında kelam ve fıkıhta Ebû Hafs Ömer en-Nesefî ve Ebû İshak es-Saffâr, Alâeddin es-Semerkandî ve Alâeddin el-Üsmendî ile devam etmiştir. Mâtürîdî ve Mâverâünnehir kelamı üzerinde çalışmalar giderek artmaktadır.[64]

....

61 Kahire: Matbaatü'l-meşrik, 1910.

62 Nşr. Abdülhay Kābîl, Kahire: Dârü's-sekāfe, 1407/1987.

63 Nesefî'nin hayatı ve eserleri için ayrıca bk. Yurdagür, "Kurucusundan Sonra Mâtürîdiyye Mezhebinin En Önemli Kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 27-43.

64 Bunlar arasında Muhammed Eyyûb Ali, *Akīdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî*; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâühü'l-kelâmiyye*; Ahmed b. Avazullah el-Harbî, *el-Mâtürîdiyye: Dirâse ve takvîm*; Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islām: A Study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī*; Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and die Sunnitische Theologie in Samarkand* ve *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu) sayılabilir. Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik hakkında ayrıca birçok makale de kaleme alınmıştır.

Nesefî'nin öğrencileri arasında en meşhuru Üsmendî'nin çağdaşı, *Tuhfetü'l-fukahâ* ve *Mîzânü'l-usûl* adlı eserlerin müellifi, aynı zamanda *Te'vîlât* şârihi olan Alâeddin es-Semerkandî'dir (ö. 540/1145).[57] Diğer öğrencileri arasında Burhâneddin Ali b. Hasan el-Belhî, Ebû Muzaffer İsmâil et-Talkānî, Ali b. Hüseyin el-Belhî, Mahmûd b. Ahmed es-Sagercî, Abdürreşîd el-Velvâlicî gibi Hanefî/Mâtürîdî âlimler bulunmaktadır. Üsmendî'nin Nesefî'den ders almış olması kuvvetle muhtemel ise de, kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Mâverâünnehir kelam eserlerinin en hacimli ve kuşatıcısı şüphesiz Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille*'sidir.[58] Nesefî'nin takipçilerinden Nûreddin es-Sâbûnî, Fahreddin er-Râzî ile yaptığı münazarada meseleleri ince ayrıntılarıyla ele almada *Tebsıra*'dan daha kıymetli bir eser görmediğini ifade eder.[59] Nesefî'nin bu eseri, *Kitâbü't-Tevhîd*'in âdeta şerhi ve tamamlayıcısı durumundadır.[60] *Tebsıra* dil mantığı kullanılarak semantik metot yardımıyla yapılan orijinal yorumları da ihtiva etmektedir. Onun yorum, istidlal ve cevapları, sonraki Mâtürîdiyye âlimleri tarafından da benimsenmiş ve kullanılmıştır. Hem eserini neşrettiğimiz Alâeddin el-Üsmendî hem de Nûreddin es-Sâbûnî'de onun tesiri açıkça hissedilmektedir.

Muhteva itibariyle *Kitâbü't-Tevhîd*'e benzeyen *Tebsıratü'l-edille*, metot ve konuların tasnifi bakımından ondan daha düzenli ve tafsilatlıdır. Görüşlerinde çoğunlukla Mâtürîdî'ye bağlı

57 Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 155a. Alâeddin es-Semerkandî, hocası Nesefî'den okuduğu Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserine bir de şerh yazmıştır (bk. *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176).

58 Nşr. Claude Salamé, I-II, Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990-93. *Tebsıra*'nın İstanbul'daki nüshalarını da incelemeye alan diğer bir neşri Hüseyin Atay tarafından yapılmıştır (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993).

59 Râzî, *Münâzarât*, s. 23-24.

60 Krş. Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 19-20.

gibi düşündüğünü ve iyi ve sağlam itikatlı olanlardan öğrenilmesi şartıyla bunun mübah, hatta farz-ı kifâye olduğunu belirtir. Eserinde kelamın temel meseleleri yanında ruh, nefis ve cinler gibi farklı konulara da temas eden müellif son kısımda ayrıca itikadî mezhepler hakkında kısa bilgiler verir.

Eş'arî'nin çoğu eselerini incelediğini bildiren[51] Pezdevî, onun yalnızca *Kitâbü'l-Mûcez* ve *Makālâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserlerine ismen atıfta bulunmaktadır. Ayrıca birçok defa Mâtürîdî'ye de referanslar yaptığı gibi eserinin başında *Kitâbü't-Tevhîd*'in üslup ve özellikleri hakkında önemli ipuçları vermektedir. Daha önce de temas edildiği gibi Pezdevî'nin *Kitâbü't-Tevhid* hakkındaki ifadeleri onun bugün bilinen tek nüshasının otantikliğine tanıklık etmektedir. Ona ayrıca İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'i üzerine yaptığı *Ta'lîkāt* ile fıkıhla ilgili *el-Vâkıât*, *el-Mebsût* gibi eserler de nispet edilmektedir.[52]

Ebü'l-Muîn en-Nesefî: Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl en-Nesefî, *er-Red alâ Ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'* adlı eserin müellifi Ebü'l-Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) soyundandır.[53] Sâmânîler'den sonra idareyi ele geçiren Karahanlılar döneminde yaşayan Nesefî, bidat ehli ile yaptığı münazaralar ve ilmî gayreti sebebiyle Seyfülhak unvanını almıştır.[54] Mâtürîdiyye kelam mezhebinin ikinci büyük âlimi kabul edilen[55] Nesefî için "Eş'arî mezhebi için Bâkıllânî (ö. 402/1013) ne ise Mâtürîdî mezhebi için Nesefî odur" denmiştir.[56]

....

[51] Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 222.

[52] İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 191; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 538; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 363; II, 42, 420.

[53] Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 155[a-b]; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 527; Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, s. 73.

[54] [Yaltkaya], "Türk Kelâmcıları", s. 4.

[55] İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm*, s. 7.

[56] Bk. Huleyf, "Mukaddime", s. 5, dn. 6.

Birçok âlim yetiştiren Pezdevî'nin öğrencileri arasında en meşhur olanı *Akāidü'n-Nesefiyye*'nin müellifi Ebü'l-Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefî'dir (ö. 537/1142).[47] Diğer talebeleri ise Rüknüleimme Abdülkerîm b. Muhammed es-Sanâî (veya Sabâî) el-Medenî, Muhammed b. Tâhir es-Semerkandî ve Abdullah b. Muhammed el-Hulemî'dir. Selçuklu Sultanı Melikşah'ın 481 (1099) yılında Semerkant'ı aldığı sırada, Semerkant kadılığı yapan Pezdevî, daha sonra Buhara'ya geçmiş ve burada hocalık yapmıştır. Kaynaklar onun 493 (1099) yılında Buhara'da vefat ettiğini haber vermektedir.[48]

Pezdevî'nin eserleri arasında en önemlisi *Usûlü'd-dîn*[49] adlı kelam kitabıdır. Mâtürîdî kelam ekolünün günümüze ulaşan kaynakları arasında bulunan bu eserin mukaddimesinde, farklı mezheplere mensup âlimlerin usûlü'd-dîn ve tevhit ilmi sahasındaki telifleriyle ilgili müellifin görüş ve düşünceleri yer almaktadır. Burada, doksan altı meseleden oluşan eserini Ehlü's-sünnet ve'l-cemaat mezhebinin görüşlerini tam mânasıyla ortaya koymak ve kendi memleketinde görülmeye başlayan *Ehlü'z-zeyğ ve'l-bida*'ın tesirlerine meydan vermemek için kaleme aldığını belirtir. Pezdevî, Semerkant âlimlerinin bu maksatla bazı eserler telif ettiklerini, ancak bunları yeterli görmediğini de ifade eder.[50]

Kelam ilmini "öğrenilmesi farz-ı ayın olan usûlü'd-dîn meselelerini açıklamak" şeklinde tarif eden Pezdevî, bu ilimle meşguliyetin gerekliliği yönünde Ebû Hanîfe'den nakil yaparak onun

....

47 Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 146ª.

48 Sem'ânî, *el-Ensâb*, s. 78; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 191.

49 Pezdevî'nin bu eseri Hellmut Ritter tarafından Ankara'da (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 1261) keşfedilip ilim dünyasına tanıtılmış (bk. Ritter, "Philologika XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul", *Oriens*, 2: 2 (1949), s. 305), daha sonra Hans Peter Lins doktora tezinde (Bonn Üniversitesi, 1952) eseri tahkik etmiş ve bilahare bu çalışma neşredilmiştir (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963). Eser Şerafeddin Gölcük tarafından *Ehl-i Sünnet Akaidi* adıyla Türkçe'ye çevirilmiştir.

50 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 1-3.

daha çok Belh'te bulunmuş, ayrıca genelde fıkıh ve tefsirle meşgul olmuş, küçük bazı akait risaleleri yazmışsa da, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin sıraladığı III (IX) ile IV. (X.) yüzyıllar Mâverâünnehir Hanefî kelam uleması listesinde kendisine yer verilmemiştir. Nesefî'nin söz konusu listeyi, III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar getirip ondan sonrakileri zikretmemesi kendi zamanına kadarki bir asır içinde çok güçlü kelamcıların çıkmadığını akla getirebilir. Ancak kesin bir hükme varmak için tabakat eserleri ve ilgili yazmalar üzerinde çok yönlü araştırmaların yapılması gerekir.

V. (XI.) yüzyılın sonlarında ise, elimizdeki verilere göre, Mâverâünnehir Hanefî kelamında bir hareketlenme göze çarpmaktadır. Bunda Eş'arî kelamının bölgede tanınmaya başlamasının ve özellikle tekvin sıfatı konusunda ihtilafın, dolayısıyla bir rekabet ve tartışma ortamının oluşmasının da rolü bulunabilir. O yüzden hem Mâtürîdî'nin tesiri hakkında bir fikir vermesi hem de Üsmendî öncesi Mâverâünnehir'de oluşmaya başlayan kelam ekolünü tanıtması açısından, burada ekolün en önemli iki şahsiyeti hakkında bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî: Tam adı Sadrülislâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Pezdevî'dir. Hicrî 421 yılında doğduğu rivayet edilmektedir.[43] İlk öğrenimini babası Ebü'l-Hasan Muhammed el-Pezdevî'den almıştır. Dedesi Abdülkerîm b. Mûsâ, Mâtürîdî'nin öğrencisi olan[44] Pezdevî, Semerkant ilim geleneği ile aile içinde tanışmıştır. Ayrıca birçok Hanefî/Mâtürîdî âlimden istifade eden[45] Pezdevî'nin hocaları arasında Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed en-Nîsâbûrî ve Ebü'l-Hattâb da bulunmaktadır.[46]

---

[43] İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 191.

[44] Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3; Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, s. 311.

[45] Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 145b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 188.

[46] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 206, 312; ayrıca bk. Lins, "Mukaddime", s. 11.

es-Semerkandî de Gaziler Ribatı'nda kelam ve hikmet dersi okutuyor, Şîa temsilcileriyle münazaralarda bulunuyorlardı. Mâtürîdî'nin çabaları bölgede Ehl-i sünnet mezhebinin güçlenmesini sağladı.[40] Yapılan yeni araştırmalar onun fıkıh usulü alanında da bir sisteme sahip olduğunu ortaya koymaktadır.[41]

Şu kadar var ki, Mâtürîdî'nin hayatında ve ondan sonraki yüzyılda Mâtürîdîlik'ten ziyade Mu'tezile ve benzeri mezheplere karşı "Ehl-i Hak", "Ehl-i sünnet" veya "Ehl-i sünnet ve cemaat" adı altında Mâverâünnehir Hanefî kelamcılığı ön planda olmuştur. IV. (X). yüzyıl Mâverâünnehir ulemasının bir kısmı Mâtürîdî'yi güçlü bir âlim olarak görüp zaman zaman ona atıflar yapsalar da, Ebû Hanîfe'den bağımsız olarak ona mezhep kuruculuğu unvanı vermemişlerdir. Bölge âlimleri açısından III. (IX.) yüzyılın sonlarında ve IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında Semerkant ve Buhara başta olmak üzere çeşitli şehirlerde yaşamış Hanefî Ehl-i sünnet ekolüne katkıda bulunan bir ulema topluluğu vardı ve bunların bir kısmı eşit seviyede birer otoriteydi.[42] Yukarıda adları geçen Mâtürîdî, Hakîm es-Semerkandî, İyâzî kardeşler, Rüstüfağnî, Ebû Seleme es-Semerkandî bunlardan bazılarıdır. Bunların döneminde yapılan telifler göz önüne alındığında fıkıhla beraber kelamın da güçlü bir konuma sahip olduğu görülür. Bu dönemin âlimlerinin öncelikli hedefi Mu'tezile ve Kerrâmiyye gibi akımların güçlenmesini önlemek, "Ehl-i sünnet" olarak tanımlanan Hanefî itikadının prensiplerini bölgede hâkim kılmaktı.

IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından V. (XI.) yüzyılın sonlarına kadar geçen sürede, Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî kelamının durumu hakkında henüz yeterli bilgiye sahip değiliz. Bunlar arasında mesela Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983)

....

[40] Barthold, *Turkestan v epoxu mongolskago naşestiviya*, I, 50.

[41] Bk. Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", s. 203-242.

[42] Rudolph, "Das Entstehen der Māturīdīya", s. 396.

"reîsü ehli's-sünne" gibi lakaplarla anılan Mâtürîdî, yazdığı eserlerle Hanefî kelam geleneğine ve genel olarak İslâm düşüncesine büyük katkılarda bulunmuştur. Kelam ilmiyle meşgul olmanın ve aklî istidlallerde bulunmanın meşruluğunu Kur'an'daki münazara örneklerine dayanarak temellendirmeye çalışan Mâtürîdî, inanmayanların tevhit inancıyla ilgili delil talep etmeleri durumunda, onlara cevap vermenin kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla bu konuları ele alıp tartışmakta bir sakınca bulunmadığını savunur.[35] *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında dinin öğrenilmesinde naklin yanında, aklı da bilgi kaynağı olarak gören Mâtürîdî, nesne ve olayların meşruiyeti, fiillerin iyi veya kötü oluşu hakkında duyu ve haberlerden sonra nihaî bilginin akılla elde edilebileceğini, buna tefekkür ve istidlalle ulaşılabileceğini ileri sürer.[36] Neşredilen eserlerinin incelenmesinden onun güçlü bir zihin kapasitesine ve birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca felsefeyle de bağlantısının bulunduğu, Aristo'yu ve onun *Kitâbü'l-Mantık* ile meşhur kategoriler tasnifini bildiği görülmektedir.[37] *Felsefe* ve *felâsife* terimlerini de kullanan[38] Mâtürîdî, ayrıca Mu'tezîle'den sonra felsefî anlamda bilgi problemini ele alan ilk kelamcılar arasında sayılır.[39]

Öte yandan zamanındaki akımları tanıdığı, önemli şahsiyetleri takip ettiği ve felsefî gelişmelerden haberdar olduğu anlaşılan Mâtürîdî'nin eserleri, düalist inançlar (Seneviyye) ve nübüvvet inkârcıları (Berâhime) akımlarının yanında, İbnü'r-Râvendî, Ebû Îsâ el-Verrâk ve Muhammed b. Şebîb gibi ihtilaflı düşünürler hakkında ilk kaynak olma özelliği taşımaktadır. Barthold'un bir yazmaya dayanarak yaptığı tespite göre Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkant'ta Mu'tezile ve Kerrâmiyye'ye ait on yedi medrese vardı. Mâtürîdî ve Hakîm

---

[35] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 63a.
[36] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5, 17.
[37] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 147; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 13a.
[38] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25, 189.
[39] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 7-11.

ait tuhaflıklar Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ile ilgili tasvirine[31] tam mânasıyla uymaktadır. Ayrıca Ebü'l-Muîn en-Nesefî tarafından *Tebsıratü'l-edille*'de yapılan alıntıların yazmada bulunması, Cambridge nüshasının Mâtürîdî'ye ait ve *Kitâbü't-Tevhîd*'in nüshalarından biri olduğunu kuvvetle desteklemektedir.[32]

2. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Mâtürîdî'nin tefsiri olan bu eserin, *Kitâbü't-Tevhîd*'in aksine kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur. Eserin ayrıca Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) tarafından yapılan bir şerhi de vardır.[33]

Mâtürîdî'nin ayrıca *Meâhizü'ş-şerîa* ve *Kitâbü'l-Cedel* adlı iki usul kitabı yanında, mezhepler tarihi ile ilgili *Kitâbü'l-Makālât*'ı ve reddiyelerinin olduğu nakledilmektedir.[34] Reddiyeler, Mu'tezile'ye karşı yazılan *Beyânü vehmi'l-Mu'tezile*, Kâ'bî olarak meşhur olan Ebü'l-Kāsım el-Belhî'ye karşı kaleme alınan *Reddü Evâili'l-edille li'l-Kâ'bî* ve *Reddü Tehzîbi'l-cedel li'l-Kâ'bî*, Karâmita'ya karşı *er-Red alâ usûli'l-Karâmita* ile *er-Red alâ fürûi'l-Karâmita* ve Bâhilî'ye karşı *er-Red alâ Usûli'l-hamse li'l-Bâhilî* adlı eserlerdir.

Hanefî tabakat kitapları ve Mâtürîdî kelam eserlerinde "alemü'l-hüdâ", "imâmü'l-mütekellimîn", "el-imâmü'z-zâhid" ve

---

31 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3.

32 *Kitâbü't-Tevhîd*'in yazma nüshasıyla ilgili şüpheler ve otantikliği ile ilgili deliller hakkında daha geniş bilgi için bk. Özervarlı, "The Authenticity of the Manuscript of Mâtüridi's Kitab al-Tawhid: A Re-examination", s. 19-29.

33 *Te'vîlât*'ın ve şerhinin nüshaları için bk. Götz, "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān", s. 63-70. *Te'vîlât*'ın İbrâhim Avadayn ve Seyyid Avadayn tarafından daha önce bir cildi hazırlanmış (bk. Kahire: Mecmau'l-a'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, 1391/1971), daha sonra Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî tarafından beş cilt halinde yeni bir neşri yapılmıştır (Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşîrûn, 1425/2004). Eserin yeniden tahkiki Bekir Topaloğlu gözetiminde bir komisyon tarafından tamamlanmıştır (I-XVII, Mîzan Yayınevi, 2005-2010).

34 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 359.

Rüstüfağnî'nin öğrencisi olduğu anlaşılan ancak tam adı bilinmeyen İbn Yahyâ tarafından yapılan şerh, Mâtürîdî ve Semerkant kelam ekolü hakkında bilgiler veren mevcut en eski kaynak niteliğindedir.[25]

333 (944) yılında Semerkant'ta vefat eden ve oradaki Çâkerdîze Mezarlığı'na defnedilen[26] Mâtürîdî'nin bilinen eserleri şunlardır:

1. *Kitâbü't-Tevhîd*. Mâtürîdî'nin temel kelam kitabıdır. 1950'li yılların başında keşfedilen[27] ve ilk olarak Fethullah Huleyf tarafından yayımlanan[28] eser, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi'nin titiz çalışmalarıyla yeniden neşredilmiştir.[29] Bilgi felsefesi, ispat metotları ve tartışma usulleri açısından kelam tarihinde orijinal sayılabilecek özelliklere sahip bulunan[30] eserin metninde bulunan kapalılık, uzun cümleler ve gramere

....

[25] Bilinen tek nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2.

[26] Barthold, şimdiki Semerkant'ın doğusunda yer aldığını söylediği bu mezarlıkta (*Turkestan down to the Mongol Invasion*, s. 89, dn. 5) bulunan Mâtürîdî'nin türbesini 1920 yılında Semerkant'a yaptığı seyahatte görmüştür. Ancak türbe ve mezarlık Sovyetler Birliği döneminde korunmadı. Sovyetler'in yıkılmasından sonra bağımsızlığını elde eden Özbekistan'da Mâtürîdî'nin doğumunun 1130. yılı münasebetiyle 2000 yılında çeşitli tanıtım ve yayın faaliyetleri yapıldı. Bu çerçevede uluslararası bir konferans düzenlenmesinin yanı sıra, Mâtürîdî'nin türbesi bir külliye inşa edilerek ziyarete açıldı. Türbe Semerkant'ın Siyab merkez ilçesi, İkinci Şark mahallesi, Gijduvan sokağında yer almaktadır (bk. Yunusoviç, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar", s. 272-274).

[27] Bk. Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", s. 24.

[28] Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1970; ancak tahkikte çok sayıda okuma ve imla hatası göze çarpmaktadır (tesbit edilen hatalarla ilgili bk. Daiber, "Zur Erstausgabe von al-Māturīdī, Kitāb at-Tauḥīd", s. 299-313; Ess, "Book Review", s. 556-565).

[29] Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003. Bekir Topaloğlu tarafından ayrıca Türkçe tercümesi de yapılmıştır (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*).

[30] Bk. Dekkâş, "Mülâhaza menheciyye ve edvâ' târîhiyye alâ Kitâbi't-Tevhîd li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî", s. 43-59.

Bu halkadaki âlimlerin ortak hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin iki oğlu Ebû Ahmed Nasr ve Ebû Bekir Muhammed el-İyâzî'ler de daha sonra bu gruba dahil olmuşlardır. Ebû Ahmed el-İyâzî, babasının ölümünden sonra Semerkant âlimleri tarafından yetiştirilmiş ve aralarında Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî'nin de bulunduğu ulema tarafından daha küçük yaşta babasının yerine Dârü'l-Cûzcânîyye'nin başına getirilerek yörede büyük şöhret kazanmıştır. Kardeşi Ebû Bekir el-İyâzî de halkın diğer mezheplere itibar etmemesi için Ehl-i sünnet prensiplerini *el-Mesâilü'l-aşrü'l-İyâziyye* adlı bir risaleyle beyanname şeklinde ilan etmiştir.[21]

Onların hemen arkasından *Cümelü usûli'd-dîn*[22] adlı eserin müellifi Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (IV./X. yüzyıl) gelmektedir.[23] Yine Mâtürîdî'nin öğrencileri arasında Ebü'l-Yüsr ve Ebü'l-Usr el-Pezdevî'lerin babalarının dedesi Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî (ö. 390/1000) bulunmaktadır.[24] *Cümelü usûli'd-dîn* üzerine

---

[21] İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 160ª-162ª; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 357-358. İyâzî'nin metni Hasîrî'nin bir eseri içinde nakledilmiş olup (bk. Hasîrî, *el-Havî fi'l-fetâvâ*, vr. 251ª) Şükrü Özen tarafından bir makale içinde tanıtım ve değerlendirmelerle birlikte yayımlanmıştır (bk. Özen, "VI. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi").

[22] Ebû Seleme'nin *Cümelü usûli'd-dîn* adlı eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Şehid Ali Paşa, nr. 1648/1) bilinen tek nüshası Ahmet Saim Kılavuz tarafından tahkik edilip Türkçe çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Ebû Seleme es-Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi: Cümelü usûli'd-dîn*).

[23] Ebû Seleme, Ebû Ahmed el-İyâzî'nin öğrencisi olup ondan icazet almıştır (bk. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 358). Rüstüfağnî tarafından mutlak fakihlerden addedilmiş, kelamda da otorite sayılmıştır. Ebû Seleme'nin Semerkant'taki âlimlerden edindiği kelamî bilgileri kayda geçirmeye de özen gösterdiği nakledilmektedir (bk. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 159ᵇ-160ª; krş. Kılavuz, "Giriş", s. 18-19).

[24] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3; Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, s. 311 (nr. 558); Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, I, 327; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 14.

takipçisi olarak tanıtır.[18] Mâtürîdiyye kelam ekolünü, kurucusunu ve Eş'ariyye ile arasındaki temel farkları ele alan başlıca kelamcı ise Teftâzânî'dir (ö. 793/1390).[19]

Semerkant'ın yakın bir köyü, günümüzde ise bir mahallesi olan Mâtürîd'de doğan ve nisbesini oradan alan Mâtürîdî'nin ilk hocalarının vefat tarihleri göz önüne alındığında, onun 248'den (862) önce doğduğu söylenebilir. Mâtürîdî'nin başlıca hocası, yukarıda adı geçen Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cûzcânî'dir. Cûzcânî, İmam Muhammed'in (ö. 189/805) talebesi olan Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin ders arkadaşı olup böylece ilmî silsilesi Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır. Mâtürîdî'nin diğer hocası Cûzcânî'nin kıdemli talebesi olan ve III. (IX.) yüzyılın son çeyreğinde vefat eden Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî'dir. İyâzî medrese geleneği içinde Dârü'l-Cûzcânîyye'de ders vermiş, Mâtürîdî de tahsilini ondan tamamlamıştır.

Mâtürîdî'nin çevresinde yer alan arkadaşları ve öğrencileri, daha sonraları ekol haline gelen Mâtürîdîliğin bütün yönleriyle şekillenmesini sağlayan canlı bir ilim ortamını oluşturup Ehl-i sünnet kelamının güçlenmesini sağlamışlardır. Mesela *es-Sevâdü'l-a'zam*'ın müellifi, Hakîm es-Semerkandî olarak tanınan Ebü'l-Kāsım İshak b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 342/953), Mâtürîdî'nin akranı olup aynı ilim çevresi içinde yetişmiştir.[20] Mâtürîdî'nin en yakın öğrencisi olup kelamda *İrşâdü'l-mühtedî*, ilimler sınıflamasında da *ez-Zevâid ve'l-fevâid* adlı eserleri bulunan Ebû Hasan er-Rüstüfağnî de (ö. 345/956, bazı kaynaklarda ve modern araştırmalarda Rüstüğfenî olarak geçmektedir) Semerkant ilim halkasının önde gelen temsilcilerinden biridir.

....

[18] İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, II, 245; a.mlf., *Kitâbü'l-Îmân*, s. 372-373.

[19] Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, V, 231-232.

[20] Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam*'ının çeşitli Osmanlı baskıları yapılmıştır (bk. Matbaa-i Cemal, İstanbul, ts.), ayrıca Türkçe'ye de müteaddit çevirileri vardır. Mâtürîdî *Te'vîlât*'ta Hakîm es-Semerkandî'den bazen nakiller yapar (vr. 255^b, 906^b).

Semerkant âlimleri arasında mümtaz bir yeri bulunan ve Mâverâünnehir Hanefî âlimlerinin mensup olduğu kelam ekolüne, sonraki yüzyıllarda adını veren Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) hayatı hakkında çok az bir bilgi bulunmaktadır. Hatta birçok tabakat ve tarih kitabında adına bile rastlanmamaktadır.[12] Mâtürîdî'ye yer veren tabakat kitaplarında ise onun eserleri, bazı hocaları ve öğrencileri hakkındaki kısa bilgiler tekrar edilmektedir.[13] Ayrıca Hanefî/Matürîdîler'in dışındaki klasik kelam kitaplarının çoğunda ve hatta *el-Fark beyne'l-fırak*, *el-Milel ve'n-nihal* gibi meşhur mezhepler tarihi kaynaklarında da ona temas edilmemektedir. Eş'arîler arasında Mâverâünnehir kelamcılarını bilindiği kadarıyla bir kelam eserinde ilk defa zikreden kişinin Fûrekî (ö. 478/1085) olduğu anlaşılmaktadır.[14] Daha sonra Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) onun adını ve takipçilerini (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve etbâih) zikrederek kelamda Eş'arî mezhebine karşı Mâverâünehir ekolü (mezhebü Mâverâinnehir) ayırımını yapar.[15] Tâceddin es-Sübkî de (ö. 771/1370) Mâtürîdî'nin adına yer verir, ancak *el-Kasîdetü'n-nûniyye*'sinde Eş'ariyye'ye karşılık olarak mezhebini Hanefiyye şeklinde kaydeder.[16] Sübkî'nin ayrıca bir yanlışlık sonucu Mâtürîdî'ye nispet edilen akait risalesi üzerine şerhi de mevcuttur.[17] Selefî ve Hanbelî âlimlerden İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) Mâtürîdî'yi referans verirken onu Ebû Hanîfe'nin

....

[12] Mesela İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*, İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*, Safedî'nin *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, İbnü'l-İmâd'ın *Şezerâtü'z-zeheb*, Sem'ânî'nin *el-Ensâb*, İbn Haldûn'un *Mukaddime*, Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* ve Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* adlı eserlerinde mezhep imamı olan Mâtürîdî'ye hiç temas edilmemektedir.

[13] Bk. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 360-361; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 249-250; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 105[a-b]; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 195.

[14] Bk. Fûrekî, *Kitâbü'n-Nizâmî*, vr. 104[a].

[15] Râzî, *Münâzarât*, s. 53.

[16] Sübkî, *Tabakât*, III, 384.

[17] Bk. Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*.

Kitâbü't-Tevbe adlı eserlerin müellifi Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cûzcânî ile (ö. 200/815'ten sonra) zemin bulmuş, ardından onun öğrencisi, Neccâriyye ve Mu'tezile'nin delillerine karşı *Mesâilü's-sıfât* adında bir kitap yazan ve Sâmânîler'den Nasr b. Ahmed el-Kebîr'in hükümdarlığı zamanında gayrimüslimlere karşı bir savaşta şehit düşen Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el-İyâzî ile (ö. 260/874'ten sonra) yerleşmiştir.[7] Hatta Mâtürîdîliğin henüz ekolleşmediği kuruluş döneminde Semerkant'taki Ehl-i sünnet mensupları, adı geçen iki âlime nispetle Cûzcâniyye ve İyâzıyye olarak tanınıyorlardı.[8] Üsmendî'nin neşrettiğimiz bu eserinde bile İyâzıyye'ye atıf yapılmaktadır.[9]

Meâlimü'd-dîn ve *el-İ'tisâm* adlı kelam kitaplarının sahibi ve *er-Red ale'l-Kerrâmiyye* adlı eseriyle Kerrâmiyye'ye karşı ilk defa reddiye yazan Ebû Bekir Muhammed b. Yemân es-Semerkandî (ö. 268/881) ve Sâmânîler zamanında Semerkant kadılığı yapan Kādî Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem el-Ezdî ile (ö. 268/881) devam eden bu hareket III. (IX.) yüzyılın sonlarında Mâtürîdî'nin yetişmesiyle iyice güçlenmiştir.[10] Bunların dışında bu bölgede daha birçok âlim yetişmiştir. Ömer en-Nesefî'nin bir bölümü günümüze ulaşan *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand* adlı eserinde daha sonra yetişenlerle beraber bunlara da yer verilmiştir.[11]

....

[7] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 356-357.

[8] İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 121ª. Bundan böyle "İbn Yahyâ" olarak zikredilecektir.

[9] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, vr. 98ª.

[10] Bk. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 356-360. Erken dönem Hanefî kelamcılarından biri de *Tebsıra* müellifi Ebü'l-Muîn'in dedelerinden, 318/930'da vefat eden Ebü'l-Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'dir (bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 357-358). Ebü'l-Mutî'in *er-Red alâ Ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'* adlı eserinin Oxford nüshası (Beaston, Pockope 271) Marie Bernand tarafından yayımlanmıştır (bk. Bernand, "Le Kitāb al-Radd 'alā l-Bida' d'Abū Muṭī' Makḥūl al-Nasafī").

[11] *el-Kand*'ın Süleymaniye Ktp., Turhan Valide Sultan, nr. 70'te kayıtlı tek nüshasına dayalı başı ve sonu eksik bir neşri yapılmıştır (bk. Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*).

ortaya çıkarmışlar ve bu sahada ciddi eserler telif etmişlerdir. Orta Asya'daki Seyhun (Siriderya) ve Ceyhun (Amuderya) havzalarını kapsayan Mâverâünnehir III. (IX.) yüzyıldan itibaren Semerkant, Buhara, Nesef, Fergana gibi o dönemin ilim merkezleri olan şehirlere sahipti. 204 (819) yılında Abbâsî Halifesi Me'mûn zamanında Semerkant valiliğine getirilen Esed b. Sâmân'ın soyundan gelen İsmâil b. Ahmed'in kurduğu Sâmânî hükümdarlığı tarafından idare edilen bölge IV. (X.) yüzyılın sonlarında ise Karahanlılar'ın yönetimine girmiştir.[4]

Mâverâünnehir Sünnî kelamı, her ne kadar sonradan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile (ö. 333/944) özdeşleşmişse de, aslında oradaki Hanefî ilim geleneğini temsil etmektedir. Mâtürîdî bu geleneğin mümtaz bir temsilcisi konumunda olmakla beraber, bölgede bir ilim adamının ferdî çabasıyla geliştirilmiş bir doktrinden ziyade, birçoğunun adı dahi bilinmeyen ulemanın katkısıyla oluşmuş ve herkesçe paylaşılıp sahiplenen ortak bir birikim söz konusuydu.[5] Çünkü Muhammed Tancî'nin veciz bir şekilde dile getirdiği gibi, "Mütefekkirlerin, fikrî hayatın istikamet ve gelişmesindeki tesirleriyle -bu istikamet ve gelişmenin mahiyeti ne kadar değişirse değişsin- onların içinde yaşamış oldukları topluluk arasında sıkı bir bağ vardır. Zaten mütefekkirler, kendilerine bu zaviyeden bakılması gereken içtimaî tezahürlerden başka bir şey değildir."[6]

III (IX) ve IV. (X). yüzyıllarda yakın bir ilmî münasebet, müteselsil bir hoca-talebe ve ders arkadaşı zinciriyle devam eden ilim halkalarıyla oluşan Mâverâünnehir'deki Hanefî ilim çevresi V. (XI.) yüzyılın başlarına doğru özellikle Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) gayretleriyle Mâtürîdî ekolünü ortaya çıkarmıştır. Söz konusu çevre ilk başta *el-Fark ve't-temyîz* ve

---

4 Geniş bilgi için bk. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*.

5 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 356; krş. Madelung, "The Spread of Maturidism and Turks", s. 124.

6 Tancî, "Abû Mansûr al-Mâturîdî", s. 2.

I. ÜSMENDÎ ÖNCESİ MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ KELAM ÇEVRESİ ve MÂTÜRÎDÎLİK

Hanefî mezhebi kurulduğu Kûfe ve Bağdat çevresi dışında, Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde de güçlü bir şekilde temsil edilmiştir. Mezhebin imamı Ebû Hanîfe usûlü'd-dîn meseleleriyle ilgilenmiş, bu ilmi öğretmiş ve kendisinden *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *el-Fıkhü'l-ekber* başta olmak üzere, kelam konularını içeren risaleler rivayet edilmiştir.[1] Ayrıca Irak Hanefîleri arasında fıkıh, hilaf ve usul konuları dışında kelamla meşgul olan âlimler de çıkmıştır. Mesela IV. (X.) yüzyılda Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/951) ve Ebû Bekir el-Cessâs er-Râzî (ö. 370/981) gibi meşhur Hanefî fakihleri, kelamda Mu'tezilî olarak tanınmışlar,[2] henüz nüshaları tespit edilemeyen kelam eserleri yazmışlardır.[3]

Mâverâünnehir Bölgesi'ndeki Hanefî âlimler de III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren yoğun bir şekilde kelamla meşgul olmuşlar, Mu'tezile'ye alternatif Sünnî bir kelam ekolünü

---

1 Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 4.

2 Kâdî Abdülcebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 319-320; Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 391; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 130.

3 Ebû Bekir el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın başında söz konusu tefsirine giriş (*tavtie*) olması için istidlal ve dil kaidelerini kaleme aldığını, ondan önce de mukaddime şeklinde usûl-i tevhîde dair konuları yazdığını ifade eder, ayrıca öncelik verilmeyi en fazla hakeden ilmin Allah'ı tevhit ve tenzih ilmi olduğunu belirtir (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 7). Cessâs'ın fıkıh usulü basılmış olmakla birlikte, kelam eserinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı henüz tespit edilememiştir.

ALÂEDDİN el-ÜSMENDÎ
ve
LÜBÂBÜ'l-KELÂM ADLI ESERİ

M. Sait Özervarlı

İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde bulunan birçok önemli kaynak hizmet beklemektedir.

Mâverâünnehir Hanefî/Mâtürîdî âlimlerinden Alâeddin el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157 [?]), ilim çevrelerinde bilinmeyen bir kelam eserini gün yüzüne çıkarıp üzerinde inceleme yapmakla bu hizmete biz de küçük bir katkıda bulunmaya çalıştık. Üsmendî şimdiye kadar fıkıh usulü ve hilaf ilmi sahalarında yazdığı eserleriyle biliniyordu. *Lübâbü'l-kelâm*'ını neşre hazırlamaktaki amacımız, onun kelamcı yönünün de keşfedilmesine yardımcı olmaktı. Dileğimiz bu tür edisyonların çoğalması, düşünce geleneğimizde ulaşılmayan ve istifadeye sunulmayan hiçbir kaynak eserin kalmamasıdır.

Bu çalışmada yardımlarını gördüğüm başta hocam Prof.Dr. Bekir Topaloğlu olmak üzere Prof.Dr. İbrahim Dakuki, Y.Doç. Dr. Nusrettin Bolelli, Dr. Muhammed Aruçi, Doç.Dr. Şükrü Özen, Dr. Süheyl Sapan, Dr. Ertuğrul Boynukalın, Halim Çalış ve Feyruze Şükür'e teşekkür ederim. Ayrıca projenin yayımlanmasını sağlayan TDV İslâm Araştırmaları Merkezi başkanına, çalışma süresince başvurmam gereken kitap ve makale türü malzemeleri temin edip odaya kadar getirme lütfunda bulunan İSAM Kütüphane ve Dokümantasyon Müdürlüğü elemanlarına ve sayfa tasarımını özenle yapan Ender Boztürk'e de teşekkürü bir borç bilirim. Öte yandan araştırmanın bütün zorluklarını benimle paylaşan eşimin ve çocuklarımın teşekkürü aşan manevi katkılarını da özellikle belirtmek istiyorum.

M. Sait Özervarlı
İstanbul, 2005

Önsöz

Kelam ilmi, İslâm'ın inanç ilkelerini tefekkür boyutu içinde ele alır. Müslüman âlimler vahiyle gelen inanç esaslarını ortaya koymak, onları epistemolojik ve ontolojik çerçevede temellendirmek ve bu esasların gayede ve muhtevada başkalaşmalarını önlemek amacıyla kelam eserleri telif etmişlerdir.

Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi kelam mezheplerinin eserleri incelendiğinde, bunların kendi içlerinde birbirinden kopmayan bir irtibat halinde bulundukları, her biri muhtevada veya metotta çeşitli katkılar ve yenilikler ihtiva etmekle birlikte, mensup oldukları mezhebin bütünlüğü içinde kaldıkları görülür. Yani her yeni eser öncekinin açılımını yapmak ve ona bir şeyler katmak üzere telif edilmiştir. İlim geleneğinin devamlılığı gerektirdiği, devamlılık içinde üretici bir canlılığın esas olduğu, taassuba meydan verilmediği takdirde böyle ortamlarda mevcut yanlışların tabii olarak ortadan kalkacağı düşünülürse, bunun önemi kendiliğinden anlaşılır.

Diğer disiplinlerde olduğu gibi, kelam çalışmalarında da içinde yaşanılan şartlarla bağlantı kurup günün ihtiyaçlarına yönelik düşünce ve çözümler sunarken, bugüne kadar gelen birikimi tanımak ve ondan yararlanmak vazgeçilmez bir husustur. Ne yazık ki sahip olunan ilmî mirası henüz değerlendirebildiğimizi ve yeterli ölçüde işleyebildiğimizi söyleyecek durumda değiliz. Bir kısım ferdî ve sınırlı arayışlarla keşfedilen, özellikle

Eserin ilk baskısında sehven 2005 olarak belirtilen basım tarihi, atıflarda karışıklığa mahal vermemek adına ibka edildi, fakat asıl basım tarihi olan 2006 yılı da köşeli parantez içinde gösterildi.

Eserin bu baskısının yayın hazırlığı Okan Kadir Yılmaz ve Mustafa Demiray, sayfa tasarımı Ali Haydar Ulusoy, Arapça metnin inceleme (dirâse) ve imla kontrolü Muhammed Şahin tarafından gerçekleştirildi. Bu isimlere ve ikinci baskı hazırlığında emeği geçen diğer herkese teşekkürlerimi sunuyorum.

Doç.Dr. M. Suat Mertoğlu
İSAM Yayın Kurulu Başkanı

Yeni Baskı Vesilesiyle

Gelenekte daha çok fıkıhçılığı ve hilaf ilmine katkılarıyla tanınan, Mâverâünnehir âlimlerinden Alâeddin el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157 [?]) Hanefî-Mâtürîdî itikadî geleneğini özlü biçimde ortaya koyan *Lübâbü'l-kelâm* adlı eseri, mevcut iki nüshası esas alınarak M. Sait Özervarlı tarafından yayımlanmıştı. Üsmendî'nin görüşleri, Mâverâünnehir kelamının sadece 3 ve 4. (9-10.) yüzyıllarla sınırlı olmayıp devam eden bir gelenek teşkil ettiğini, arada kayıp halkalar gözükmekle birlikte V. (XI.) asrın sonlarında güçlenerek sürdüğünü gözler önüne sermektedir.

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından İslâm medeniyet birikiminin mütekaddimîn dönemini (2-6/8-12. yüzyıllar arası) ilmî ve fikrî boyutlarıyla ortaya çıkarma amacıyla başlatılan "Erken Klasik Dönem Projesi" kapsamında ikinci baskısını yaptığımız eser, Arapça-Türkçe inceleme bölümleriyle birlikte tekrar elden geçirilerek imla kurallarına göre kontrol edildi. Başta kaynakça kısmı olmak üzere görsel olarak İSAM Tahkikli Neşir Kuralları'na kısmen uyarlanan eserin iç tasarımı yenilendi ve bu sayede proje kapsamında yayımladığımız diğer tahkikli neşirlere eşdeğer yeni bir görünüme kavuşması sağlandı.

Kısaltmalar

a.g.e.	*adı geçen eser*
a.mlf.	aynı müellif
AÜ	Ankara Üniversitesi
b.	bin, ibn
bk.	bakınız
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
dn.	dipnot
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
Hz.	Hazreti
krş.	karşılaştırınız
ktp.	kütüphane, kütüphanesi
nr.	numara
nşr.	neşreden (tahkik eden)
ö.	ölüm tarihi
r.	rûmî
s.	sayfa
trc.	tercüme, tercüme eden
ts.	tarihsiz
vb.	ve benzeri
vr.	varak
y.y.	yayın yeri yok

İçindekiler

İslâm ilim mirasının ortaya çıkarılması ve
istifadeye sunulması yönündeki gayretlerinden dolayı
hocam Prof.Dr. Bekir Topaloğlu'na...



Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Yayın No. 717
İSAM Yayınları 18
Klasik Eserler Dizisi 4

LÜBÂBÜ'L-KELÂM

Alâeddin el-Üsmendî

Tahkik
M. Sait Özervarlı



Lübâbü'l-kelâm
TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Tahkik Yayın Kurulu ilmî kontrolünde hazırlanmıştır.

İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 08 50
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Yayın hazırlık Okan Kadır Yılmaz, Mustafa Demiray
Tashih Mohamed Shahin, İsa Kayaalp, İsmail Özbilgin
Tasarım Ali Haydar Ulusoy, MimEmin



Eserin bu baskısı
TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM)
Erken Klasik Dönem Projesi
kapsamında yayınlanmıştır.

Proje koordinatörü M. Suat Mertoğlu

Bu kitap
Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin
28.02.2006 tarihli ve 1201/1 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: İstanbul, Aralık 2005 [2006] m. / 1426 h.
Gözden Geçirilmiş İkinci Basım: İstanbul, Temmuz 2019 m. / 1440 h.
ISBN 978-605-7580-32-0



Yayın ve Dağıtım
TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Ostim OSB Mahallesi, 1256 Cadde, No. 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@tdv.com.tr
Sertifika No. 15402

Basım
Acar Basım ve Cilt San. Tic. A.Ş.
Beysan San. Sit. Birlik Cad. No: 26 Acar Binası
34524 Haramidere - Beylikdüzü - İSTANBUL
Tel: (0212) 422 18 34 Faks: (0212) 422 18 04
Sertifika No. 11957

Alâeddin el-Üsmendî
Lübâbü'l-kelâm [لباب الكلام] / Alâeddin el-Üsmendî ; tahkik M. Sait Özervarlı. – Gözden Geçirilmiş 2. bs. – İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
81, 231 s. ; 24 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 717. İSAM Yayınları ; 18. Klasik Eserler Dizisi ; 4)

Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-605-7580-32-0



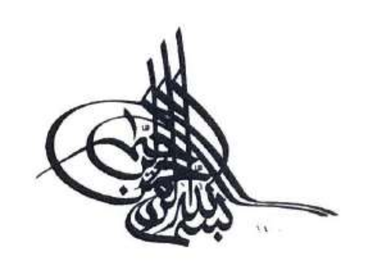
Lübâbü'l-kelâm

Alâeddin el-Üsmendî
(ö. 552 h. / 1157 m. [?])

Tahkik
M. Sait Özervarlı

Gözden Geçirilmiş 2. Basım





ERKEN KLASİK DÖNEM PROJESİ

Proje Koordinatörü Doç.Dr. M. Suat Mertoğlu

İslâm araştırmaları alanında ciddi çalışmaların yapılabilmesi, her şeyden önce geçmişe ait birikimin ilmî değerlendirmelere tâbi tutularak incelenmesine ve yayımlanmasına bağlıdır. İslâm âleminde sayıları milyonlarla ifade edilen yazma eserlerin büyük bir kısmı henüz basılmamış veya araştırmacıların istifade edebileceği şekilde ilmî neşre konu olmamıştır. Son yıllarda dil, edebiyat ve tarih alanlarında neşir çalışmalarının yapılması sevindirici olmakla birlikte İslâmî ilimler alanında son bir asırdır özellikle Hanefî ve Şâfiî fıkhına dair eserlerle "aklî ilimler"e, başta Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye olmak üzere Sünnî kelâm sahasına giren eserlerin neşrine de ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu maksatla TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından "Erken Klasik Dönem Projesi" başlatılmıştır. Bu proje İslâm tarihinin 6. (12.) yüzyıl sonlarına kadar olan dönemine yoğunlaşacak ve İslâm Araştırmaları Merkezi'nin bu dönemden sonrasına odaklanan "İkinci Klasik Dönem Projesi" ile bir bütün teşkil edecektir.

Erken Klasik Dönem Projesi, ilim dalı olarak özellikle fıkıh ve aklî ilim dallarını (genelde İslâm düşüncesi, özelde kelâm, mezhepler tarihi vb.), dönem olarak 2-6. (8-12.) yüzyıllar arasındaki yaklaşık dört asırlık zaman dilimini (Abbâsîler ve Selçuklular'a ilâveten Büveyhîler, Sâmânîler ve Karahanlılar gibi mahallî devletler dönemlerini), coğrafî olarak da genellikle Bağdat-Semerkant hattında yani İslâm dünyasının o dönemdeki merkezinde ve doğusunda yer alan bölgeleri kapsamaktadır. Proje kapsamında kataloglama, telif, tahkik, tercüme türünden yayınlar yapılması öngörülmektedir.

Tuna Tunagöz, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, 2017
Kılıç Arslan Mavil, *Matürîdî Kelâmında Tevil*, 2017
Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (thk. Ömür Türkmen), 2017
Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 2018
Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 2018
İmam Buhârî, *Sahîh-i Buhârî (el-Câmi'u's-sahîh) Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası (Tıpkıbasım ve İnceleme)*, 2018





Lübâbü'l-kelâm

Alâeddin el-Üsmendî
(ö. 552 h. / 1157 m. [?])

Tahkik
M. Sait Özervarlı



TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI